C. RANZOLI

L' AGNOSTICISMO

NELLA

FILOSOFIA RELIGIOSA

De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si comprehendis non est Deus.

S. AGOSTINO

PADOVA — FRATELLI DRUCKER — PADOVA
LIBRAI - EDITORI

1912

SOMMARIO

CAPITOLO III.

Le origini dell'agnosticismo cattolico

A. — La rivelazione pre-cristiana e cristiana Il trascendentalismo alessandrino

B — L'agnosteismo dei SS. Padri

CAPITOLO IV

Il problema della conoscenza e della personalità divina nel pensiero contemporaneo.

CAPITOLO V

Hegel e l'agnosticismo religioso

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Quando Paolo, giunto in Atene — reduce appena da Berea, dove molte nobili donne e non pochi uomini aveva convertiti — fu condotto nell'Areopago per esporre la novella dottrina, disse d'esser venuto ad annunciare il Dio ignoto, al quale gli ateniesi avevano dedicato un'ara. *Praeteriens enim, et videns simulacra vestra, inveniet aram, in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis* (Act. XVII, 23).

Quello che l'Apostolo voleva far conoscere alle genti era certo un Dio nuovo, ben diverso dalla turba delle divinità pagane. Ma codesto Dio non era nè doveva rimanere meno ignoto dell'altro, nella sua essenza, nel suo nome, nella infinità delle sue perfezioni. Anzi, tanto più fitte l'avvolgevano le tenebre quanto più in alto l'aveva posto il rinnovato spirito religioso, più lontano dai contatti con le cose terrestri, oltre il mondo, oltre le stelle, oltre ogni sostanza, oltre ogni mente. Il Dio al quale gli ateniesi avevano innalzato un altare, era ignoto non perchè trascendesse, per la sua essenza, le capacità dell'intelletto umano — nulla di più facilmente concepibile di un Dio antropomorfo, alla cui

natura persino alcuni uomini, imperatori ed eroi, possono partecipare! — ma perchè non si sapeva come determinarlo fra i tanti, che la religione popolare offriva; al contrario, il Dio annunciato da s. Paolo, il Dio del cristianesimo, è tale appunto perchè librato infinitamente al di sopra di tutte le condizioni dell' essere.

E invero, ogni religione degna di questo nome consacra il suo massimo altare al Dio sconosciuto e inconoscibile; ogni religione, che non si abbassi a fantasie mitologiche, è una forma di agnosticismo, in quanto pone il suo oggetto supremo quale altro dal soggetto e ad esso contrapposto come il necessario al contingente, l' infinito al finito, l' assoluto al relativo. Il sentimento religioso è appunto la coscienza viva di codesta profonda opposizione, il bisogno di annullare la propria individualità nel mistero dell' essere invisibile e ineffabile, la speranza gioiosa di una eterna visione beatifica, concessa alla fine come premio.

*
* *

Che il punto di partenza del cristianesimo, come sistema filosofico-teologico, sia essenzialmente agnostico, è già stato riconosciuto da altri, e non pure da agnostici come l' Hamilton e il Mansel, ma anche da scrittori anti-agnostici come lo Pfleiderer, il Campbell Fraser, il Brunetière; ed è implicitamente ammesso dagli stessi teologi, quando dichiarano che meno di Dio si sa più

se ne sa, che l'ignoranza, in teologia, è il segno della vera sapienza, che la *via negationis* è superiore alla *via eminentiae,* perchè con questa restiamo sempre al di qua della inaccessibile natura divina, mentre con quella la liberiamo da tutto ciò che potrebbe diminuirla, avvolgendola in un velo misterioso che ingrandisce il nostro concetto.

Nessuno però, fino ad ora, è andato più in là delle semplici affermazioni o degli accenni generici. Nessuno ha sottoposto l'agnosticismo religioso, specialmente quello cristiano-cattolico, ad un esame deliberato, per determinare a quali bisogni della coscienza religiosa esso risponda, quali siano i suoi rapporti con l'agnosticismo filosofico e scientifico, quale la sua genesi e la sua evoluzione storica, come venga organizzandosi nel tutto dei dogmi e delle dottrine d'una religione positiva, e quali diversi atteggiamenti assuma via via nei nuovi indirizzi del pensiero religioso, al contatto dei problemi che la riflessione filosofica matura senza posa.

Tutto ciò costituisce l'oggetto del presente volume.

Il quale, è bene dirlo subito, se è condotto con metodo storico non è però un'esposizione sistematica di tutti i tentativi fatti dal pensiero religioso per raggiungere l'inaccessibile, per nominare l'ineffabile. Qui l'esame è limitato alla filosofia cattolica, come quella che avendo saputo far proprj, con una potenza straordinaria d'assimilazione, i prodotti del pensiero europeo ed orientale, dell'antichità e dell'età di mezzo, può assumersi a ragione come il tipo perfetto e rappresentativo

della filosofia religiosa. Ed anche entro questi limiti, l'esame del problema non è condotto sistematicamente che per ciò che riguarda la struttura dell'agnosticismo cristiano-cattolico, le sue origini nella rivelazione pre-cristiana e cristiana, il suo maturarsi nella speculazione dei Padri più importanti delle due Chiese. Le altre parti del volume non mirano che a gettare maggior luce sul problema, cogliendolo al di fuori dell'àmbito del pensiero teologico nei momenti che mi parvero più suggestivi, dal panteismo di Goethe al fideismo dei modernisti, dall'impersonalismo del Mac Taggart al superpersonalismo del Bradley, dall'elegante sentimentalismo dello Schleiermacher al gnosticismo magnifico e rude dell' Hegel.

Quale sia il pregio del libro giudicherà il lettore.

Ad ogni modo esso è opera di uno che, pur essendo spoglio da ogni credenza nel sovrannaturale, comprende l' importanza immensa del fenomeno religioso e davanti ad ogni fede sincera s' inchina riverente.

INTRODUZIONE

L'agnosticismo filosofico e l'agnosticismo religioso

SOMMARIO: § 1. Un po' di storia e di critica del vocabolo; che cosa debba intendersi per agnosticismo — § 2. L'agnosticismo religioso *(agnosteismo)* e i suoi vari atteggiamenti.

§ 1. — Un piccolo episodio della grande battaglia che si sta combattendo tra il cattolicismo tradizionale e il modernismo, può mostrarci subito quanto vario ed oscillante sia il valore del termine agnosticismo.

Secondo l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, che tanto fervore di polemiche ha suscitato anche fuori del campo ecclesiastico, « tutto il fondamento della filosofia religiosa è riposto dai modernisti nella dottrina, che chiamano dell'*agnosticismo* ». Secondo i modernisti, non solo l'accusa è priva d'ogni fondamento, ma si ritorce contro la filosofia tradizionale del dogma, che nel suo antiquato realismo dualistico di pensiero e cosa, di uomo e Dio, e nella sua vana aspirazione ad una perfetta *adequatio rei et intellectus*, è condannata fatalmente all'agnosticismo (1). Chi ha ragione? Gli uni e gli altri. Ma, come

(1) Cfr. R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo,* Roma, 1908, p. 52 e seg.; e *Il programma dei modernisti, risposta all'enciclica,* Roma, 1908, p. 92 e seg.

vedremo, l'agnosticismo della teologia cattolica è ben diverso dall'agnosticismo della filosofia modernista; nè quest' ultima è agnostica nel senso rimproveratole dall'enciclica, allo stesso modo come l'agnosticismo teologico ha un valore e un àmbito assai differente da quello attribuitogli dai modernisti.

Come tutte le dottrine molto discusse e i vocaboli troppo fortunati, l'agnosticismo ha perduto, in appena mezzo secolo d'esistenza nel linguaggio filosofico, ogni precisione di contenuto, cosicchè lo si trova a volta a volta identificato con lo scetticismo, col naturalismo, col positivismo, con l'evoluzionismo, col criticismo, con l'idealismo soggettivo, con l'ateismo, col misticismo! Veramente, un significato netto e preciso non ebbe nemmeno nella mente dell'Huxley, e questa è forse la ragione precipua dei malintesi che dovevano irretirlo nella vita. Alcune volte il naturalista inglese dichiara di riconoscere, al pari dello Spencer, l'esistenza della « impassibile impersonalità dello sconosciuto e dell'inconoscibile, che giace, come la scienza dimostra, sotto il velo sottile dei fenomeni » (1). Altre volte, di fronte ai problemi dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, della sanzione futura, del fenomeno e del noumeno ecc. dichiara invece di sospendere deliberatamente ogni giudizio, poichè essi, come tutti i problemi della teologia e della metafisica, possono essere risolti nei modi più contradditori e si riducono, in fondo,

---

(1) *Life and Letters of T. H. Huxley,* by is son Leonard Huxley, Londra, 1900, vol. I, p. 219. Intorno all'origine e alla storia dell'agnosticismo ho scritto a lungo nel mio libro: *Il linguaggio dei filosofi,* Padova, 1911, p. 105 e seg.; qui non faccio che riassumerne i punti essenziali.

a mere sottigliezze verbali (1). Altre volte, infine, definisce l'agnosticismo come un semplice metodo, ossia il metodo della ricerca scientifica: « L'agnosticismo non è, in realtà, un credo, ma un metodo, la cui essenza sta nella rigorosa applicazione di un unico principio. Questo principio è antichissimo; è così antico come lo scrittore che disse: — esamina ogni cosa, ritieni solo ciò che è buono; — è il fondamento della Riforma, che pose semplicemente in pratica l'assioma che ogni uomo deve esser capace di render ragione di ciò che crede; è il grande principio di Cartesio; è l'assioma fondamentale della scienza moderna ». Valeva proprio la pena, si può chiedere, di coniare un vocabolo nuovo per indicare una cosa tanto vecchia, tanto ovvia e che ha sì poca relazione con la struttura etimologica del vocabolo stesso?

La nuova dottrina, se così si può chiamarla, nasceva dunque con un grave peccato d'origine: quello di non recare con sè un contenuto ideale preciso, che servisse a differenziarla stabilmente dalle altre. Ed è, chi ben guardi, il peggiore dei difetti, come quello che le toglie lo stesso diritto di affermarsi quale dottrina e la condanna fino dal principio ad ogni specie di equi-

(1) Ad. es., in una lettera riportata nel mio libro or ora citato, p. 119-120, dice: «I neither affirm nor deny the immortality of man. I see no reason for believing it, but, on the other hand, I have no means of disproving it..... That my personality is the surest thing I know may be true. But the attempt to conceive what it is leads me into mere verbal subtleties. I have champed up all that chaff about the ego and the non-ego, noumena and phenomena, and all the rest of it, too often not to know that in attempting even to think of these questions, the human intellect flounders at once out of its depth ».

voci. Questa sorte toccò infatti all' agnosticismo, che, anche nel suo uso attuale, sembra riflettere le stesse oscillazioni del pensiero dell' Huxley.

Prescindendo infatti da certe interpretazioni palesemente arbitrarie, si possono distinguere tre significati fondamentali dell' agnosticismo: nel primo esso denota non una particolare dottrina, ma quell' attitudine mentale, abbastanza comune tra gli scienziati della seconda metà del secolo scorso, che consiste nel rifuggire deliberatamente da qualsiasi giudizio intorno a certi problemi, che i filosofi credono invece d' aver risolto o di poter risolvere; nel secondo si riferisce a quei sistemi che negano l' esistenza della finalità, dell' assoluto, dello spirito, di Dio e della Provvidenza; nel terzo a tutte quelle dottrine, metafisiche o teologiche, le quali pongono certe realtà come trascendenti in modo assoluto la conoscenza umana, considerando questa incapace, per la sua stessa natura, di superare determinati limiti. Quale dei tre significati è veramente legittimo?

È evidente, che tra i diversi valori d' un termine non potranno considerarsi propri quelli che coincidono nell' estensione e nella comprensione di altri termini d' uso più antico e generale, ma soltanto quello che, anche non concordando perfettamente con la sua origine e la sua composizione etimologica, esprime però qualche cosa di nuovo, di distinto, di non altrimenti denominato. Applicando questo criterio — l' unico veramente obbiettivo — all' agnosticismo, vedremo come esso non possa legittimamente adoperarsi se non ad esprimere quella speciale soluzione realistica del problema della conoscenza, che consiste nell' escludere dalla categoria della conoscenza ciò che si include in quella dell'esistenza; ossia nel porre un *quid* come per sè stesso irreducibile alla ragione e alla intelligenza umana. Così

inteso, l'agnosticismo risulta da una duplice posizione, contenuta sinteticamente nella stessa enunciazione di un inconoscibile: e cioè l'affermazione di un reale e la negazione della sua conoscibilità. Esso dunque si riferisce per un lato alla natura essenziale di una realtà, per l'altro alla capacità dei nostri mezzi conoscitivi.

Che tale posizione sia poi intrinsecamente contraddittoria; che l'esclusione di un reale dalla sfera della conoscenza implichi una qualche conoscenza della realtà stessa; che, effettivamente, ogni dottrina agnostica abbia sempre determinato in qualche modo il reale che dimostrava irraggiungibile, sono questioni che per il momento non ci riguardano. Dovendo determinare dell'agnosticismo il tessuto concettuale, non la consistenza logica e il valore filosofico, basta per ora stabilire che la presenza di entrambi i suddetti elementi, e il rapporto di trascendenza posto tra essi, è ciò che caratterizza costantemente l'agnosticismo e lo distingue da ogni altra dottrina gnoseologica. Questo costituisce per tal guisa il solo punto di vista obbiettivo, in base al quale è possibile la determinazione d'una dottrina agnostica; tantochè se lo abbandoniamo, assumendo come agnostica la semplice negazione della realtà d'un oggetto, o il dubbio sulla realtà di un oggetto, da altri invece affermata, l'agnosticismo cessa non solo di rappresentare una cospicua manifestazione del pensiero filosofico moderno e un atteggiamento peculiare della coscienza religiosa, ma perde ogni precisione di contenuto e di contorni, identificandosi facilmente con altre dottrine, che posseggono già una loro propria fisionomia e denominazione tradizionale.

*
* *

§ 2. — Il termine agnostico, narra l' Huxley, «mi venne alla mente come suggestivamente antitetico del termine «gnostico» della storia della Chiesa, che professava di conoscere a fondo le stesse cose che io ignorava» (1). In questa ed in altre dichiarazioni analoghe del naturalista inglese, è l' origine di un' altra diffusa ed erronea concezione dell' agnosticismo, per cui esso vien limitato ai soli oggetti della teologia e della credenza religiosa (2). Questa restrizione nel significato dell' agnosticismo è assai comune specialmente nella filosofia anglo-americana, incline per tradizione a concentrare il maggiore interesse sui problemi d' indole religiosa.

Si può concedere che la grande ricchezza di contenuto dell'idea di Dio, comprensiva di tutte le idee considerate come ultime — essenza, infinità, eternità, causalità, personalità, spiritualità, immortalità ecc. — riassuma nell' agnosticismo religioso ogni altra forma di agnosticismo: ma siccome tali idee non si subordinano necessariamente, ciascuna per sè, a quella della divinità

---

(1) *Collected Essays.* V. p. 239-40.

(2) «Agnosticism is a theory of the Unknowable *wich assumes its most definite form in the denial of the possibility of any knowledge of God.* — 1 kind: connected with theory that we know only the phenomenal and a logical deduction from it. — 2 kind: held by those who do not hold the phenomenal theory of knowledge but rest their deduction that the Infinite and the Absolute are unknowable on the limitation of human intelligence, maintaining that the Infinite transcends the limits of our knowledge...., while the existence of the Infinite God must be a matter of belief». Schaff-Herzog, *Encycl. of Religious Knowledge,* Londra, 1891, vol I, p. 36.

così l'identificazione non è legittima, potendosi avere forme di agnosticismo indipendenti e diverse da quella religiosa (1). In altre parole, l'agnosticismo è propriamente una dottrina gnoseologica, il cui carattere essenziale non sta nella natura della realtà posta fuori di ogni possibile conoscenza, bensì nel rapporto di irreducibilità affermato tra i due termini, rapporto che sussiste qualunque sia la natura del primo, sia cioè statico o dinamico, sia sostanza o attributo, sia immanente o trascendente il mondo.

Ma anche limitato al campo della fede, l'agnosticismo è ben lungi dall'avere un significato preciso, riflettendosi in esso quella medesima disparità di vedute che constatammo già nell'agnosticismo in generale, senza cioè riferimento ad un particolare contenuto. Infatti l'agnosticismo religioso è a volta a volta identificato: 1.° con le dottrine che negano senz'altro l'esistenza del divino, sia unico sia molteplice, sia provvisto di attributi personali o identificato con l'essere universale (*ateismo*); 2.° con le dottrine che sospendono qualunque giudizio affermativo o negativo sull'esistenza della divinità, mancando le prove positive sia per l'uno sia per l'altro (*scetticismo religioso*); 3.° con le dottrine che negano all'uomo la capacità di conoscere Dio qual'è in

---

(1) Lo riconosce anche il Momerie, *Agnosticism*, Londra, 1891, p. 9-10: «Agnosticism, in point of fact, goes on to specify certain objects, regarding with it asserts that we *never can* have any scientific ground for belief. One of these objects is the Deity.... and it is not alone of God that the agnostics maintain we must necessarily be ignorant. They base the inability to know God upon a more general inability — the inability, namely, to know anything but *phenomena*». Cfr. anche Maitland, *Theism or Agnosticism*, Londra, 1878, p. 17, 49-51.

sè stesso, ammettendo però come legittimo e come necessario credere nella sua esistenza *(agnosticismo religioso)*.

Se confrontiamo queste tre vedute con la definizione già fissata più sopra, ci appare subito come soltanto il terzo gruppo di dottrine esprima una posizione agnostica, presentando esse quel rapporto tra esistenza e inconoscibilità, che è la caratteristica essenziale dell'agnosticismo. Dobbiamo invece escludere le altre due, in quanto la prima non esprime che una posizione negativa, la seconda una posizione scettica. Veramente agnostiche, dal punto di vista teologico, sono soltanto quelle dottrine che ammettono l' esistenza di Dio, oggetto costitutivo d'ogni religione, ma negano sia possibile all'uomo conoscerne razionalmente la natura. Questa forma di agnosticismo — che potrebbe anche denominarsi, come proposi già, *agnosteismo* (1) — ha una storia e uno svolgimento a sè nel succedersi delle varie concezioni religiose, sebbene qualche volta s'identifichi con l'agnosticismo filosofico; e assume particolare importanza specialmente ai tempi nostri, per il forte contraccolpo che anche il pensiero teologico risentì della critica kantiana.

Il problema, di cui l'agnosteismo rappresenta una delle soluzioni, è quello della conoscenza di Dio, uno dei più importanti e dibattuti problemi della teologia. Può l' uomo, essere relativo e finito, raggiungere la conoscenza di Dio, atto puro, spirito assoluto e trascendente il mondo? I teologi rispondono affermativamente (esamineremo in sèguito il valore e i limiti di questa

---

(1) Vedasi nel mio volume già citato *Il linguaggio dei filosofi*, p. 143-144.

affermazione) e si trovano pressochè unanimi nell' opporsi all'agnosteismo; ma dato il modo di porre la questione e le formidabili difficoltà che essa solleva, quando vollero evitare gli scogli dell'antropomorfismo e del panteismo, caddero fatalmente, essi stessi, nell'agnosteismo.

Anzitutto, il problema richiede un esame preliminare sulla natura, le condizioni e i limiti della credenza religiosa, nel suo soggettivo significato; un esame insomma di gnoseologia della fede, che sta ai sistemi teologici come la gnoseologia del conoscere scientifico sta ai sistemi filosofici.

Secondo i teologi cattolici e cristiani in genere, la credenza è uno stato primordiale dello spirito, che essa porta originariamente con sè al pari della capacità di volere e di sentire; un fatto semplice dunque, elementare, indecomponibile, che non si può spiegare per la vivacità maggiore di determinate impressioni e concezioni, nè ridurre a casi di associazioni indissolubili, nè riferire alla memoria e all'aspettazione, nè fondare sull'azione, come rispettivamente tentarono Hume, James Mill, J. S. Mill e il Bain. Essa è un puro fatto mentale, che si estrinseca nel giudizio, ed ha per carattere essenziale di riferirsi in tutte le sue forme e in tutti i suoi gradi alla verità e alla conoscenza. Non si può credere in ciò che non si creda vero o che non possa in qualche modo esser conosciuto originariamente per tale. Se si crede il falso è soltanto perchè si hanno delle ragioni per considerarlo vero. L'àmbito della credenza coincide con quello del giudizio, vero o falso, e della conoscenza, reale o imaginaria.

Ma se questa è la sfera reale della credenza, la sua sfera legittima deve evidentemente coincidere con quella stessa della verità. Che vi siano delle credenze erronee è innegabile; ma la constatazione del male deve

servire appunto ad isolarlo e a mettere in opera i rimedi. La credenza non ha valore che per il suo contenuto, che vuol essere il vero; e non può essere il vero se non a patto che la credenza stessa si basi sull' evidenza, risulti da ragioni solide, sia il risultato di adeguata riflessione. È così che in certi gradi è una vera e propria visione, in quanto la luce della credibilità avvolge i dogmi. In breve, la credenza non vale se non quando è razionalmente giustificata e giustificabile.

Questa conclusione, trasportata dalla credenza in genere alla credenza religiosa e da questa alla fede cristiana, ha una straordinaria importanza dottrinale e storica, vertendo su quel problema dei rapporti tra ragione e fede, tra conoscenza e credenza, che, dagli scolastici fino ai teologi e ai filosofi moderni e contemporanei, Cartesio, Malebranche, Pascal, Bossuet, Krause, Baader, Hamilton, Newman, Blondel, Le Roy, Boutroux ecc. fu oggetto di tante ed accalorate discussioni. Ed è in base ad essa che si delinea, nei suoi tratti essenziali, il conflitto religioso tra gnosticismo e agnosticismo.

Il primo sostiene che la vera credenza del divino non può andare scompagnata dalla conoscenza del suo oggetto, deve cioè riposare sulla convinzione di avere un'attuale apprensione di Dio come il vero Dio, come il più reale degli esseri; il secondo afferma invece che la credenza è sufficiente a sè stessa. « Quando la verità si offre — diceva il Lamennais — l' uomo la riceve; ecco tutto ciò che egli può, e ancora è necessario che egli la riceva con fiducia e senza esigere ch'essa mostri i suoi titoli, poichè egli non è nemmeno in grado di verificarli » (1). Jacobi aveva sostenuto, quasi nello stesso

(1) *Penseés diverses,* p. 448, Paris, 1841. Credo opportuno av-

tempo, che Dio non può essere conosciuto ma soltanto creduto, e che un Dio che si potesse dimostrare non sarebbe più Dio. È una specie di fideismo più vicino di quanto non sembri a quello della filosofia kantiana, nella quale la fede è opposta alla scienza come la ragion pratica alla ragion pura; e il Renouvier cita in proposito, ammirandola, la definizione della fede data da Kant: uno stato morale della ragione, nell'adesione che essa dà alle cose inaccessibili alla conoscenza (1).

Il gnosticismo vede nella natura, nella coscienza e nella storia tanti mezzi per i quali la realtà divina fa conoscere sè stessa, e scorge nella evoluzione delle religioni e delle scienze una progressiva rivelazione di Dio nell'uomo, un *itenerarium mentis in Deum;* l'agnosticismo esclude invece la possibilità di una qualsiasi conoscenza intellettiva di Dio, sostenendo ugualmente la legittimità della credenza in lui. Secondo lo Schleiermacher, si può non avere nemmeno la rappresentazione di Dio, senza che per questo venga a mancare la religiosità; Dio non è dato a noi che nel sentimento, ossia nell'immediata autocoscienza; la nostra pretesa conoscenza di Dio si riduce a pura fantasia. « La fede non è cosa nè di ragionamento nè d'esperienza — sostiene il Brunetiere; non si dimostra la divinità del Cristo, si afferma o si nega: ci si crede o non ci si crede, come all'esistenza di Dio » (2). E il Lemaitre: « La verità della religione

---

vertire che qui non si fa che accennare per sommi capi al problema, che sarà trattato sistematicamente nei capitoli successivi.

(1) Cfr. Renouvier, *Philos. analityque de l'histoire,* Paris, 1897, t. III, p. 417.

(2) *La science et la religion,* Paris, 1895, p. 56, 62 *n*; e aggiunge: « Si crede perchè si vuol credere, per ragioni d'ordine

cattolica non si dimostra. Poichè sè si tratta di dogmi e di misteri, non si può credere nel sovrannaturale per motivi razionali: ciò implica contraddizione. E se si tratta della rivelazione considerata come un fatto storico...., possono esservi a rigore tante ragioni di rigettare questo fatto quante di ammetterlo » (1). Queste ed altre affermazioni analoghe, furono ripetutamente condannate come atee dagli scrittori ortodossi. In realtà, ateismo e agnosticismo religioso s'accordano nel negare la possibilità della conoscenza religiosa e nel limitare quindi la conoscenza umana ai fenomeni, sia fisici che psichici; ma mentre l'ateismo — quale s'accompagna talora all'empirismo, al pessimismo, al materialismo — nega conseguentemente la legittimità della credenza religiosa, l'agnosticismo unifica lo scetticismo rispetto alla conoscenza religiosa al fideismo rispetto alla credenza religiosa.

Nella soluzione delle gravi difficoltà che queste dottrine sollevano, i teologi delle varie Chiese cristiane furono costretti a fare delle concessioni all'agnosticismo. Così, se la teologia cattolica insegna, contro i tradizionalisti, che l'esistenza di Dio può essere accertata e dimostrata per la luce naturale che splende nella ragione umana, ammette però, contro gli ontologisti e i panteisti, accostandosi in parte ai simbolisti, che l'uomo per la sua stessa natura relativa e finita può conoscere soltanto che Dio è, non che cosa essenzialmente è, essendo la percezione diretta della natura intima di Dio riserbata ai beati in una vita ultraterrena : « *Visio Dei*

---

morale, perchè si sente il bisogno d'una regola e che nè la natura nè l'uomo potrebbero trovarla in sè stessi ».

(1) J. Lemaitre, *Les contemporains,* IV[a] serie, *Le P. Monsabré,* p. 128, Paris, 1891.

est natura sua inamissibilis et perpetua; per ipsam constituitur anima in statu termini, et quietatur omne desiderium, unde esse non potest quod a puro homine, in hac mortali vita habeatur » (1). Dio essendo assoluto spirito, assoluta sostanza, assoluto reale è, per ciò stesso increato, eterno, immutabile, incomprensibile e ineffabile: *nec verbo definiri nec mente concepi potest* (2). La conoscenza umana è quindi soltanto di Dio-fenomeno: l' uomo non vede Dio che « riflesso in uno specchio e in enigma »; la conoscenza di Dio-noumeno è un premio concesso soltanto ai meritevoli, in un'altra esistenza.

Perciò i teologi ci avvertono che le perfezioni che noi attribuiamo a Dio, se gli convengono in quanto egli le contiene tutte *ab aeterno* in grado sovreminente, non gli convengono in quanto sono ricavate dall' analogia delle cose finite, e cioè si negano nello stesso tempo che si affermano: « *Duratio namque eius non est tempus infinitum; immensitas eius non est infinita et circumquaque diffusa extensio; esse eius non est esse receptum in incircumscripta quadam capacitate essentiae; scientia eius non est scientia a rebus sive possibilibus sive existentibus accepta, ad infinitas verorum multitudines se porrigens; voluntas eius non est voluntas mota a bono extrinseco, cui tamen nulla*

(1) L. Billot, *De Deo uno et trino,* t. I, thesis XV, art. 11, Prato, 1845; cfr. anche Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatic,* Mainz, 2 Aufl., p. 658-59: « Im Einklange hiemit und nach dem Vorgange der grössten Theologen, lehrt daher der römische Katechismus, dass der Wille der vollendeten Gerechten seine positive Erfüllung erreicht habe, ewig sich gleich und ewig im Besitz seine Lohnes bleibe; dass dieser Besitz nichts geringeres sey als Gott selbst, der sich seinem Auserwählten darbiete und so sie befähige, ihn zu schauen, wie er ist, und eben damit alle göttlichen Güter zu geniessen ».

(2) Herm., *Past.* II; Cfr. anche Dieringer, *Op cit.,* p. 40.

accedat coartatio in efficacitate volendi; sanctitas eius non est indefectibilitas a superiore quadam regula iusti; iustitia eius non est illimitata virtus, qua a reddendo aliis quod debet, deficere nequit » (1).

È dunque innegabile che anche la dottrina cattolica racchiude un elemento agnostico, risultante dai termini stessi nei quali essa pone il problema della cognizione di Dio. Molti scrittori religiosi lo riconoscono esplicitamente (2). Lo stesso Flint, che ha pure dedicato tutto un libro alla confutazione dell'agnosticismo, sostiene nel libro medesimo (3), in conformità alla tradizione teologica, che Dio dev' essere considerato come assolutamente inconoscibile per tre ragioni principali: per la sua infinita trascendenza da ogni nostro più alto potere intellettivo; perchè la conoscenza di Dio è, come ogni nostra conoscenza, relativa, non coglie cioè l'essere in sè stesso ma solo nelle sue manifestazioni; infine perchè noi non conosciamo Dio che nei limiti entro i quali ha voluto rivelarsi a noi.

Sarebbe però illegittimo confondere l'agnosteismo della teologia cattolica con le altre dottrine agnostiche che abbiamo più sopra esaminato, e che la Chiesa ha sempre respinto. Sotto la denominazione generale di *agnosteismo,* o agnosticismo religioso, dobbiamo distinguere almeno quattro indirizzi ben differenti per importanza storica e per contenuto dottrinale: 1°) l'*a. catto-*

---

(1) L. Billot, *Op. cit., proemium,* p. 6-7.

(2) A. Campbell Fraser, *Philosophy of Theism,* Londra, 1899, p. 161.; Turner, *Storia della filosofia,* Verona, 1906, p. 314-315.

(3) Cfr. tutto il suggestivo cap. intitolato *In what senses knowledge of God is not attainable* in *Agnosticism* Londra, 1903, p. 518 e seg.

lico, che ha le sue origini in quello stesso concetto dell'assoluta trascendenza divina, che, trapiantato da Filone ebreo nel pensiero religioso occidentale, sta alla base di tutta la teologia cattolica; 2°) l' *a. eterodosso* (fideismo, autoritarismo, tradizionalismo ecc.) che per quanto assuma storicamente denominazioni diverse, ha per proprio carattere costante la sfiducia nei poteri naturali e razionali di conoscenza religiosa; 3°) l' *a. filosofico* (Kant, Hamilton, Mansel, Ritschl ecc.) che si distingue dal precedente soltanto perchè fa discendere le proprie conclusioni da un'analisi generale dei poteri umani di conoscenza; 3.°) l' *a. naturalistico* o *panteistico* (Goethe, Flammarion ecc.) che dallo studio scientifico dei fenomeni naturali s'innalza all'affermazione di un Pensiero incomprensibile, di cui le leggi direttrici del mondo sono la forma attiva, di un Essere divino, inaccessibile e misterioso, che si rivela così nel dominio della forza bruta e della materia inorganica come in quello della vita e della intelligenza.

CAPITOLO I

—

Le forme mόderne dell'agnosticismo religioso (agnosteismo)

SOMMARIO: § 1. Impostazione del problema. — § 2. Il razionalismo religioso o gnosticismo. — § 3. Il semirazionalismo della filosofia cattolica. — § 4. L' agnosteismo filosofico o modernismo. — § 5. L'agnosteismo naturalistico.

§ 1. — Abbiamo esaminato, nell' Introduzione, i vari significati che l'agnosteismo riceve nella letteratura religiosa contemporanea.

Domina in questo campo la stessa oscillazione e disparità di vedute, che in quello affine e spesso comune dell'agnosticismo filosofico. Infatti, mentre alcune volte l'agnosteismo è identificato con le dottrine che escludono l'esistenza del sovrannaturale e del divino, altre invece designa l'attitudine areligiosa o scettica del pensiero scientifico moderno, e altre ancora quei sistemi che pongono la divinità come trascendente in modo assoluto la conoscenza umana o come tale che non possa essere raggiunta se non con mezzi extra-razionali; cosicchè accade spesso che, non pure diversi autori, ma uno stesso autore comprenda sotto lo stesso nome di agnosticismo soluzioni tanto diverse della gnoseologia religiosa come quelle di Epicuro e dei Padri della Chiesa, di Prota-

gora e di S. Tommaso, di Filone e del P. Labertonnière, di David Hume e dell'Hamilton (1). Ne derivano inevitabilmente equivoci e malintesi, che intralciano le ricerche e rendono vuote le discussioni.

L'esame che abbiam fatto in argomento ci ha condotti alla conclusione, che tra i vari indirizzi sopra ricordati soltanto all'ultimo spetta legittimamente il titolo di agnostico. I due primi posseggono già una loro propria fisionomia e denominazione tradizionale, e rientrano, se si vuole, in quel *triplex atheorum genus* che la teologia cattolica ha fissato da tempo: il primo come ateismo dogmatico, il secondo come ateismo scettico (2). L'agnosteismo rappresenta invece un atteggiamento della coscienza religiosa affatto distinto da entrambi e ben più importante; e si riferisce in genere a tutte quelle dottrine che, mentre affermano l'esistenza di Dio sia appoggiandosi ad una rivelazione sovrannaturale, sia con argomenti tratti dal mondo, dalla ragione, dalla morale, dalla storia, sia appellandosi al sentimento immediato, alla fede giustificante ecc., negano nel medesimo tempo all' uomo la possibilità di conoscere, per vie naturali, quale Dio sia in sè stesso, nella sua natura ed essenza.

È necessario completare codesti rapidi cenni con un esame più attento dei quattro indirizzi, che abbiamo

---

(1) Cfr. ad esempio il Fraser, nella già citata *Philosophy of theism*, p. 112 e seg., 160 e seg. 175 e seg., 43 e seg.; il Vacant, *Dictionnaire de la theologie catholique*, gli art. *agnosticisme* e *athéisme;* il Turner, *Op. cit.* pag. 66, 226, 314 e seg.

(2) « Si qui enim sunt, qui nihil de Deo audiverunt athei *negativi* dicuntur; qui eo impietatis deveniunt, ut Deo cavillationibus de medio tollere nitentur, sunt athei *dogmatici;* qui autem dubitare se dicunt, sit nec ne Deus, athei *sceptici* dici possunt ». Gazzaniga, *Theologia dogmatica*, Venezia, 1870, parte I, p. 119.

distinto nell'agnosteismo: il cattolico, l'eterodosso, il filosofico, il naturalistico.

I tre primi sorgono da un diverso apprezzamento del valore della fede, e quindi da una diversa interpretazione dei suoi rapporti con la ragione. È un problema che l'antichità non conobbe e che coincide con l'avvento del cristianesimo; di una religione, cioè, che dalla stessa parola divina proclamava attingere gli insegnamenti sopra le questioni, che erano state fino allora l' oggetto della filosofia, come l'origine dell'uomo, la sua natura, i suoi doveri, la sua destinazione, i suoi rapporti con le cose.

Ora, considerando il problema astrattamente, nelle sue esigenze logiche e non nei molteplici atteggiamenti e temperamenti assunti attraverso la storia religiosa dell'umanità, le relazioni tra ragione e fede possono essere concepite in due maniere opposte: nell'una la ragione è ritenuta incapace di penetrare nelle cose divine, che poggiano essenzialmente sulla fede (la *fede-confidenza* affettiva e unitiva, non la *fede-credenza* istruttiva) unico fondamento d'ogni religione; nell'altra invece la ragione è considerata come l'unica fonte del vero, e quindi come capace di creare con le sole sue forze un sistema di verità, che ha valore non pure di scienza e di filosofia ma anche di religione. Fra queste vedute opposte, irrazionalista o super-razionalistica la prima, razionalistica la seconda, si può concepire una via di mezzo, quella del semi-razionalismo: due sono le fonti della verità, la ragione e la fede; però le verità di fede non sono contrarie alle verità di ragione, ma al di sopra di esse, e se noi le accettiamo con fiducia come tali è perchè la nostra ragione non è attualmente capace di penetrarle.

L'idealismo greco e l'idealismo assoluto della filosofia moderna sono razionalistici; il cattolicismo, dopo

la sistemazione scolastico-aristotelica di S. Tommaso, è semi-razionalistico; sono irrazionalistici tutti quei sistemi che, dentro e fuori del cristianesimo, credono di poter giungere alla possessione immediata del divino con altri mezzi che non siano la ragione, il pensiero, l'intelligenza (tradizionalismo e protestantismo, autoritarismo, fideismo, ontologismo, immanentismo, sentimentalismo, intuizionismo mistico, dottrine dell'estasi ecc.). L'agnosteismo filosofico appartiene a quest' ultima categoria.

*
* *

§ 2. — La coscienza greca non ha conosciuto quei conflitti tra ragione e fede, che costituiscono uno dei segni più caratteristici della civiltà cristiana. Di fronte ad una religione ricca di miti e di leggende, di elemento poetico e meraviglioso, ma priva di dogmi e d'una Chiesa che li imponesse, la filosofia greca può procedere quasi sempre indisturbata, e spesso d' accordo con la stessa mitologia popolare, ad un duplice lavoro d'interpretazione razionale così dei fenomeni del mondo fisico, come delle credenze tradizionali degli uomini.

E tanto nei primi quanto nelle seconde la presenza della ragione si fa via più palese, cosicchè essa viene ad affermarsi come unica fonte di verità e come principio dell'universo. Per il filosofo greco è la ragione il vero Dio, a lei appartiene propriamente il nome di Zeus. Il suo còmpito non è dunque di abbattere le credenze tradizionali, ma di ritrovare sè stessa traverso il velame della leggenda e di fondare, sulla conoscenza del mondo fisico e morale, una religione più vera e più pura. Così nel sistema platonico Dio, termine della dialettica, è ad un tempo la ragione suprema della conoscenza e la ra-

gione suprema dell'esistenza, la forma eterna del pensiero e la forma eterna dell'essere, per la quale il pensiero diviene intelligente e l'essere intelligibile. Se ovunque nell'universo domina l'armonia tra la ragione e l'esistenza è perchè, secondo Platone, alla loro origine pensiero ed essere non sono che una realtà sola in codesto centro comune delle idee che è Dio, il Bene, l'unità assoluta e la suprema perfezione. Anche per Aristotele il fondo di tutte le cose è il pensiero, il progresso della natura una progressiva razionalizzazione, e Dio il pensiero dei pensieri, il pensiero puro nel quale soggetto e oggetto sono indivisibili: « L' intelligenza, egli dice nel XII°. della *Metafisica,* pensa sè stessa cogliendo l'intelligibile; poichè a codesto contatto, in codesto pensare essa stessa diviene intelligibile. C'è adunque identità fra intelligenza e intelligibile; poichè l' intelligenza è la potenza di percepire l'intelligibile; e l'attualità dell'intelligenza è il possesso dell'intelligibile; codesto carattere divino dell'intelligenza si trova dunque al massimo grado nell'intelligenza divina. Tale è il principio al quale sono sospesi il cielo e la terra ».

Il razionalismo della filosofia greca rivive nel gnosticismo dell' Hegel (1), per il quale la filosofia è la più

---

(1) « Hegelianism is the Philosophy that professes to have rid the earth for ever of the fancied necessity of Agnosticism as to all that lies beyond the commencement of perceptibility, and to have brought the Absolute strictly within ken. This it does through its famous principle of the identity of Knowing and Being, held no longer as a postulate,.... but as a fact. By this principle the rule of the Thinking Microcosm called Mind is the rule of the Universal Macrocosm or all of Existence; nay, the all of Being is reproduced in every atom of Thinking. Self-conscioussness is the Absolute in miniature ». D. Masson, *Recent british philosophy,* Londra, p. 294-95.

perfetta delle religioni, la religione in sè stessa, in quanto riflette perfettamente, o meglio s'identifica con quella stessa realtà assoluta, spirito assoluto, Dio, che nelle religioni viene rappresentato sotto forma imaginativa, ossia impropria, superficiale, esteriore. Non vi sono per Hegel verità proprie della religione e verità proprie della filosofia, nè la filosofia è una semplice spiegazione della religione. Come Omero dice che ogni cosa può essere espressa con due nomi, dei quali uno appartenente al linguaggio degli dèi, l'altro a quello degli uomini, così Hegel afferma che la stessa verità assoluta può essere espressa in due lingue, quella religiosa del sentimento, della rappresentazione, del pensiero astratto, e quella filosofica dei concetti concreti (1).

Filosofia e religione hanno infatti un solo e medesimo contenuto, la ragione universale, Dio; un solo e medesimo oggetto, la conoscenza di Dio: « L'oggetto della religione come della filosofia è la verità eterna nella sua stessa obbiettività, Dio e nient'altro che Dio e la spiegazione di Dio. La filosofia non è la scienza del mondo ma la coscienza di ciò che non è del mondo, non la conoscenza della quantità esteriore, dell'esistenza e della vita empiriche, ma la conoscenza di ciò che è eterno, di ciò che Dio è e che dalla sua natura discende... E in quanto essa si occupa della verità eterna,

---

(1) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Leiden, 1901, parte II, p. 63: « .... wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der ubertägigen Menschen, so giebt es für jenem Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung, und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffen ».

della verità che è in sè e per sè, e che essa se ne occupa come spirito pensante e non in maniera arbitraria e per un interesse particolare, costituisce la stessa sfera d'attività della religione... Così coincidono religione e filosofia; la filosofia è nel fatto essa pure adorazione di Dio, è la religione, perchè nel suo occuparsi di Dio essa importa la stessa rinunzia ad ogni pensiero arbitrario e soggettivo... Così la filosofia e la religione sono entrambe la religione, e ciò che le distingue è solamente il modo speciale con cui esse considerano il loro oggetto, Dio » (1).

Ora, il modo speciale con cui la religione e la filosofia considerano il loro oggetto consiste in ciò, che esso nella prima è semplicemente rappresentato, nella seconda è pensato; nella religione l'assoluto appare alla coscienza finita come un assoluto esteriore, ossia si rivela come un assoluto fenomenico, avvolto nei veli del mito, della leggenda, dell'arte; nella filosofia l'assoluto si spoglia, per così dire, delle sue forme sensibili e finite, e raggiunge la sua unità assoluta elevandosi dalla sfera della rappresentazione alla sfera del pensiero concreto. Pensare gli esseri col pensiero è opera della filosofia, è la stessa filosofia; ogni cosa è ciò che è per la sua natura specifica, per la sua differenza, e ciò che differenzia la filosofia e fa che essa è filosofia è appunto il pensiero concreto. E Dio, verità assoluta, è pensiero, è l'essere essenzialmente razionale, la razionalità che in quanto spirito è in sè e per sè; Dio non può dunque essere compreso che dal pensiero, ossia dalla filosofia (2). Anche nella religione

---

(1) *Vorlesungen*, p. 17.

(2) *Vorlesungen*, p. 702 e segg.: « Die Philosophie hat den Zwech, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist

Dio è concepito come assoluta verità, da cui tutto emana; a cui tutto fa ritorno e a cui tutto è soggetto; ma solo la filosofia ne ha una conoscenza adeguata, l'assoluta conoscenza. Senza dubbio, è la religione che per prima ha insegnato la verità sostanziale, e l'umanità non ha atteso la filosofia per acquistare la conoscenza del vero, cosicchè se si può avere la religione senza la filosofia, non può esistere la filosofia senza la religione, *die Religion kann wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein* (1).

Ma d'altro lato la filosofia, come rivelazione assoluta dell'assoluto, come assoluta conoscenza, può spiegare la religione ed elevarla a sè stessa purificandola, mentre alla religione non è dato di fare altrettanto rispetto alla filosofia, perchè essendo circoscritta nei limiti della rappresentazione e del sentimento, essa può comprendere soltanto ciò che è racchiuso nella stessa sfera, non ciò che negandola la supera, il concetto, la determinazione universale, la filosofia (2). Insomma, la filosofia presuppone la religione come l'età matura presuppone l'infanzia, come l'essere organico l'inorganico; ma la filosofia a sua volta legittima la religione come l'uomo

---

die absolute Wahrheit: insofern ist nichts Anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explication. Die philosophie erkennt Gott wesentlich als den concreten, als geistige, reale Allgemeinheit ».

(1) *Sämm. Werke,* VI, p. XXI-XXII.

(2) *Sämm. Werke,* XIII, p. 96-97: «Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts, hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, dass sie beides versteht: sie kann die Religion verstehen (sie versteht auch den Rationalismus und den Sopranaturalismus) und auch sich. Aber nicht ist es auch umgekert der Fall; die Religion, auf dem Standpunkte der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkte steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen ».

adulto comprende, spiega il fanciullo, e la natura organica legittima, in quanto unità superiore, la inorganica.

Ma con ciò non abbiamo còlto che un lato, o, per meglio dire, il preambolo della dottrina hegeliana. Si può chiedere ancora: come avviene il passaggio dalla religione alla filosofia? che cosa rende necessario codesto passaggio? come può sussistere la religione nella filosofia se questa è una negazione di quella? Risponderemo più avanti a queste domande, esaminando la posizione assunta da Hegel di fronte all'agnosteismo filosofico dominante a' suoi tempi (1). Per ora ci limitiamo a fissare alcuni concetti fondamentali.

La religione costituisce un momento neccessario nella vita dell'assoluto, al pari della natura, dell'arte, della filosofia; ed è la stessa idea eternamente creatrice che, dopo essere discesa dalla sfera della sua possibilità assoluta per farsi natura, realtà fenomenica e sensibile, ritorna su sè stessa, si fa spirito e raggiunge così la propria unità assoluta. Lo spirito è per tal modo l'unità della possibilità e della realtà, due sfere che egli pone per sè stesso e per essere egli stesso atto sistematico assoluto. Dio non è spirito in quanto crea, perchè creando genera un effetto che è altro da lui, ma in quanto riviene su sè stesso come unità della possibilità e della realtà. Nella necessità di codesta unità, che costituisce la legge suprema delle cose, risiede appunto la necessità della religione, che è ad un tempo rivelazione e riconciliazione: rivelazione dell'idea a sè stessa come spirito assoluto dell'universo — a chi altro se non a sè stesso e per sè stesso potrebbe rivelare lo spirito, che è l'idea in sè e per sè? — riconciliazione dell'idea

(1) Vedasi l'ultimo capitolo: *Hegel e l'agnosticismo religioso.*

che, sdoppiatasi nella creazione, ritorna su sè stessa come assoluta unità.

Data dunque la creazione è data anche la necessità della religione, ossia data la natura è dato anche lo spirito e il suo manifestarsi a sè stesso. Ma che cos'è che prova la necessità della creazione? Non potrebbe il mondo essere un capriccio, un atto accidentale dell'assoluto, come le stesse religioni insegnano? In tal caso anche la religione sarebbe, in via indiretta, un fenomeno accidentale e contingente.

Ma, in realtà, creazione e religione, scissione e riconciliazione sono due momenti inseparabili ed ugualmente essenziali: l'essere assoluto che non creasse non sarebbe l'assoluto; l'essere assoluto che non si manifestasse come assoluto non sarebbe nemmeno assoluto; entrambi non costituiscono che un movimento solo, il movimento dell'unità che crea, si differenzia, si oppone a sè stessa e a sè stessa riconduce eternamente la propria differenza (1). Se Dio non creasse non sarebbe

---

(1) « Differenziare — dice Hegel — è porre due termini che non hanno altra determinazione della loro differenza, se non precisamente questi due momenti stessi. Quindi la differenziazione, che diviene con ciò rapporto, contiene due lati, uno dei quali è codesta unità pretta e sostanziale dell'idea *(jene gediegene substantielle Einheit der Idee)*, Dio come esistente, come unità che è in rapporto con sè stessa, e l'altro è la differenza che, in quanta coscienza, costituisce quel lato per il quale è codesta unità pretta, e quindi il lato finito. Diò è così determinato come esistente per la coscienza, come oggetto, come essere fenomenico *(als erscheinend, ossia come manifestantesi quale assoluto nella coscienza religiosa)*. Ma in quanto unità spirituale nella sua sostanzialità, non è soltanto determinato come essere fenomenico, ma come essere che appare a sè stesso, e perciò come essere che apparendo in un altro da sè stesso, appare a sè stesso in quest' ultimo » *Op. cit.*, I, p. 76 e seg.

l' essere perfetto, non sarebbe Dio; se Dio non fosse che l' essere creatore, non sarebbe l' unità assoluta, non sarebbe Dio; se Dio creasse per altri che per sè stesso, non sarebbe l' essere creatore, non sarebbe Dio. Dio crea per sè stesso, crea come fine assoluto, ossia come spirito assoluto. L' attività creatrice, che è al tempo stesso l' attività finale, è l' attività che non solo manifesta la sua natura, ma che, riconducendo a sè l' essere manifestato, si manifesta come attività assoluta, come assoluto.

La religione è dunque codesta manifestazione o rappresentazione assoluta dell' assoluto nella coscienza umana; è la coscienza di sè dello spirito assoluto, o lo spirito assoluto stesso che si mette in rapporto con sè stesso. Dio è l'essere che discende nella sfera della rappresentazione e si manifesta come essere rappresentabile e rappresentato nella sua natura universale.

Ma, come già vedemmo, con la rappresentazione l'assoluto non ha ancora raggiunto la sua vera forma, poichè l' essere che si rappresenta è l'essere ancora in qualche modo esteriore, sdoppiato; è il *λόγος προφορικός*, non è Dio nell'unità assoluta della sua natura e della sua esistenza (1). Infatti l'assoluto della religione è ancora

(1) Apparirà chiaro che qui la rappresentazione (*Vorstellung*) non è presa nel suo significato soggettivo, cioè psicologico e gnoseologico, ma nel suo valore concreto e reale, in quanto cioè l'assoluto non è nè come soggetto nè come oggetto, ma come oggetto e soggetto ad un tempo; l' oggetto assoluto che il soggetto si rappresenta è egli pure soggetto, ed è un soggetto nel quale il soggetto è rappresentato, e per il quale egli è come oggetto. Ora, la distinzione kantiana di forma e contenuto non è accettata da Hegel, per il quale il contenuto non è che la materia formata, cosicchè il contenuto non è che la forma cangiantesi in contenuto, e la forma

nella natura esteriore, e vi appare come una potenza che si eleva al di sopra di essa dominandola. Non è più la natura bruta come tale, ma una natura spiritualizzata ed elevata all' assoluto. La leggenda, il mito, il miracolo, il dogma sono appunto l'affermazione simbolica del dominio dello spirito sulla natura, sono simboli che lo spirito crea a sè stesso e che, ben più dei cieli, ne narrano le glorie, perchè ne sono l'opera più diretta e lo rappresentano sotto una forma più adeguata.

La religione racchiude così una contraddizione e la più alta: la contraddizione dello spirito con sè stesso, in quanto esiste come spirito assoluto e come spirito naturale. L'assoluto della religione è una mescolanza di elemento spirituale e di elemento sensibile, d' assoluto e di relativo, di finito e d' infinito, di verità e d' er-

---

non è che il contenuto cangiantesi in forma; cfr. *Enciclopedia*, Bari, 1907, p. 123-124. Vi è però nella forma un lato variabile e indifferente al cangiamento, ed è la forma che non s' è riflessa su sè stessa identificandosi col contenuto. La rappresentazione, quantunque possa racchiudere il contenuto della verità, non costituisce la vera forma che rende necessario il vero contenuto: « *Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachten haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll* ». *Vorlesungen*, I, p. 703. — Le differenze poste da Hegel tra rappresentazione e pensiero, che spiegano la necessità del passaggio dal primo al secondo, sono tre: 1) la rappr. è il pensiero che pensa una unità ma non ne pensa le differenze; 2) la rappr. lascia le cose sovrapposte le une alle altre senza ricondurle alla loro unità; 3) la rappr. non può liberarsi dallo spazio e non può quindi cogliere la necessità interna delle cose e dei loro rapporti. Cfr. *Vorlesungen*, tutto il cap. *Dialektik der Vorstellung*, p. 130 e seg.

rore (1). È codesta indeterminatezza, codesta mescolanza, codesta contraddizione che l'idea, con un'ultima negazione, cancella, elevandosi dalla religione alla filosofia, dalla rappresentazione assoluta al pensiero assoluto.

In questo senso la religione segna l'ultima (l'ultima dialetticamente, non cronologicamente) lotta dello spirito con la natura e la filosofia la vittoria definitiva dello spirito sulla natura. L'essere misterioso al quale la fede aspira in un suo desiderio infinito, l' essere enigmatico che la fede presente ma non può raggiungere perchè sorpassa i limiti della sua visione, codesto essere inconoscibile e ineffabile si rivela in tutta la pienezza delle sue determinazioni nella filosofia, è la stessa filosofia. *Fides quaerit intellectum:* l' assoluto, che esiste già nella fede come rappresentazione, aspira ad una più alta sfera, quella del pensiero, nella quale soltanto può raggiungere la sua assoluta unità. *Is Deum colit qui Deum novit:* la filosofia, che è l'assoluta conoscenza di Dio,è perciò la religione in sè stessa.

---

(1) Il che è dimostrato, ad es., dal fatto che la religione contiene delle *ausführlicht Bilder,* delle imagini esplicite, il cui significato è tutto differente, come quando si parla dell'albero del bene e del male; e delle forme ricavate da rapporti naturali o da analogie come i termini figlio e generazione, la collera di Dio, le sue vendette, i suoi pentimenti ecc.; e anche dal fatto che ogni religione ha necessariamente un carattere nazionale, limitato, contingente, appunto perchè la coscienza religiosa, se si eleva al di sopra dello spirito finito in quanto ha per oggetto l'assoluto (la religione è la conoscenza che lo spirito assoluto ha di sè stesso), non essendo di questo oggetto che la rappresentazione, non può che intuirlo attraverso lo spirito nazionale e le sue forme variabili. Cfr. in *Vorlesungen* il C. III, § 3, *Der speculative Begriff der Religion.*

*
* *

§ 3. — Il semi-razionalismo, adottato con molta avvedutezza dalla Chiesa cattolica e difeso con grande energia dagli assalti onde fu oggetto, anche nei tre ultimi pontificati, da parte di razionalisti e di irrazionalisti, è un sistema conciliativo, nel quale fede e ragione, filosofia e teologia si completano a vicenda. Alla ragione sono lasciate le verità dell'ordine naturale, alla fede quelle dell' ordine sovrannaturale; la filosofia non può negare queste ultime, oggetto della teologia, nè la teologia può negare le prime, oggetto della filosofia. Le verità di fede sono superiori a quelle di ragione, in quanto emanano direttamente dalla divinità; ma tra le une e le altre non può esistere contrasto, perchè appoggiate entrambe sopra una ragione eterna, che è Dio. Quindi, se la rivelazione è l'ultima pietra di paragone della verità, la ragione può da sè stessa preparare il cammino alla rivelazione. Così la ragione sostiene la fede, che alla sua volta conferma la scienza. *Minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen auris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae* (1).

Quest' alleanza tra la natura e la grazia si regge tutta sul concetto dell'unità della ragione divina: in Dio non esistono due verità ma una verità sola, che all'uomo è partecipata parte per mezzo della ragione, parte per mezzo della rivelazione. Comunemente si suol affermare che il cattolicismo è una religione essenzialmente dua-

(1) S. Tom., *S. Theol.*, III, q. IX, a. 1.

listica, in quanto si fonda sopra la dualità correlativa dell'ordine naturale e dell'ordine sovrannaturale, dell'uomo e di Dio, del corpo e dell'anima, della materia e dello spirito; e che la dualità di ragione e di fede ne risulta necessariamente come corollario: la ragione è quasi intermedia nella dualità; essa è il vertice della natura ed è solo il vestibolo della grazia. Ma bisogna anche ricordare che codesto dualismo non è posto che come transitorio e caduco, annullandosi nella suprema realtà di un unico stato terminale eterno (attualmente presupposto) nel quale i due ordini non fanno che uno solo e lo spirito è sciolto dai suoi impacci e il vero risplende di un'unica fiamma. Il significato proprio del dualismo nel sistema cattolico non si comprende, insomma, che quando lo si consideri come il momento, e quasi direi lo sdoppiamento temporaneo, di un monismo spiritualistico.

Non a torto S. Tommaso insiste sopra codesta unità originaria della verità, che costituisce un punto essenzialissimo della sua dottrina. Se io parlo di due ordini di verità, egli dice, non è già perchè tale distinzione esista di fronte a Dio, verità unica e semplicissima, ma perchè essa riflette l'intelletto umano, che possiede due mezzi per conoscere le cose divine (1). La fede è d'origine divina, ma la ragione è pure il riflesso della luce divina nello spirito umano, *impressio divini luminis in nobis, refulgentia divinae claritatis in anima* (2). La certezza della ragione nasce da un lume che Dio

(1) *C. Gentiles*, c. IX: «Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae quae ad divina cognoscenda diversimodo se habet»

(2) *S. Theol.*, 1., 2., q. XCI, a. 2.

internamente ci dona e per il quale comunica con noi stessi (1). I principj che noi naturalmente possediamo li dobbiamo a quel medesimo Dio, che è l'autore della nostra esistenza,; dunque la sapienza divina ha in sè questi principj, e tutto ciò che ad essi contrasta si oppone alla sapienza divina nè può aver origine da Dio (2).

Da ciò si possono ricavare alcune illazioni, d'importanza fondamentale per quello che dimostreremo in séguito. Primo: nel concetto tomistico-cattolico la fede, per quanto superiore alla ragione, non è che uno stato provvisorio, legato alla nostra imperfezione terrena e che in una futura esistenza beata sarà sostituito dalla perfetta conoscenza. Secondo: il supporre la fede in contrasto con la ragione, o viceversa, val quanto immaginare Dio in contrasto con sè stesso. Terzo: lo spregiare la ragione e il rifiutarne l'aiuto nella sfera delle cose divine che le compete, è offendere la divinità, in quanto è respingere un dono da Dio stesso largito e spregiare una potenza che a lui assomiglia.

La posizione dottrinale dell'agnosteismo filosofico di fronte al cattolicismo ortodosso ci si rivela ora nel suo preciso significato. Per quanto varie siano le argomentazioni da cui parte e non sempre chiare le finalità a cui mira, esso è sempre caratterizzato da una completa sfiducia nei poteri razionali come mezzo di conoscenza religiosa (3), e da una corrispondente fiducia nella po-

---

(1) *De Verit.*, q. XI. a. 1

(2) *C. Gent.*, I, c. VII: «Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest».

(3) Sfiducia che si estende spesso anche alla sfera della co-

tenza della fede, nell'immediata certezza che essa ci dà, negli elementi interni o psicologici che la sorreggono, o negli esterni.

Il cattolicismo romano, nella sua storia due volte millenare, vide sorgersi contro gran numero di sistemi agnostici; nè è a meravigliare che esso abbia sempre combattuto una dottrina la quale, qualunque sia lo spirito che la anima, mira pur sempre a smuovere le basi tradizionali del suo edificio filosofico-teologico. La Chiesa, sollecita d'interessi che trascendono i tempi e gli individui, ha sempre sentito l'immenso vantaggio che può derivarle da una dottrina nella quale, per usare un felice paragone del Paulsen (1), gli urti si risolvono internamente come nei sistemi costituzionali, e che, per tanti secoli, le ha permesso di accomodarsi via via a tutto

---

noscenza naturale e filosofica, per la parentela che esiste, come vedremo più avanti, tra l'agnosticismo religioso e l'agnosticismo filosofico. Così il Tyrrel parla di «chi vorrebbe cacciare gli uomini fuori della chiesa, e condannarli alla perdizione eterna su *problemi che trascendono la capacità umana,* e non hanno alcuna efficacia considerevole sulla vita spirituale», *Medioevalismo,* Roma, 1909, p. 27. E più esplicitamente ancora il Loisy: «Vais-je verser dans le monisme, dans le panthéisme? Je l'ignore. Ce sont de mots. Je tache de parler des choses. La foi veut le théisme; la raison tendrait au panthéisme. *Sans doute elles envisagent deux aspects du vrai, et la ligne d'accord nous est cachée*», A. Loisy, *Quelques lettres sur des questions et des évènements récents,* Paris, 1908, p. 47-48, e più avanti, in una lettera al Le Roy, p. 59: «Je ne concevrais pas comme vous le rapport de l'esprit et de la matière, *si je me permettais d'avoir une idée sur le sujet.* Je ne crois pas que la matière soit moins rèelle que l'esprit, quoique les deux ne sont peut-être pas essentiellement différents. *Et je pense qu'il ne devrait pas y avoir, en philosophie, des systèmes absolus*».

(1) In un art. *Kant filosofo del protestantismo,* in *Vaihingers Kantstudien,* 1897.

ciò che di nuovo e di sicuro veniva producendo il lavoro scientifico; di una dottrina che agli slanci della fede e alle arditezze della ragione concede quel tanto, che può contemperare nella coscienza dei più i bisogni dell' una e le supreme esigenze dell' altra. È vero che codesta dottrina poggia a sua volta sopra una soluzione essenzialmente agnostica della gnoseologia religiosa; ma l'agnosteismo cattolico è costruito, come in parte vedemmo e come vedremo meglio nel capitolo successivo di elementi ben diversi e porta a conseguenze teoretiche e pratiche di ben altro valore.

§ 4. — In questi ultimi tempi nuove forme di agnosteismo, agguerrite di tutti i moderni stromenti della critica, si sono annunciate con grande vivacità nel campo filosofico-teologico, risvegliando l'eco di antiche e non mai sopìte querele. La Chiesa romana non ha mutato contro di esse il suo tradizionale atteggiamento; e quando il movimento, iniziatosi già sotto il pontificato di Leone XIII, accennò a diventare più esteso e più profondo, la suprema autorità religiosa lanciò la sua severissima condanna sul capo dei nuovi eresiarchi.

L' enciclica *Pascendi,* emanata da Pio X nel settembre del 1907, definisce con sufficiente precisione, almeno per la parte negativa, l'agnosticismo, che per la prima volta compare col suo proprio nome in un documento pontificio: « Tutto il fondamento della filosofia religiosa, dice l' enciclica, è riposto dai modernisti nella dottrina che chiamano dell'*agnosticismo*. Secondo questa, la ragione umana è ristretta interamente nel campo dei fenomeni, che è quanto dire di ciò che appare e nel modo in cui appare: non diritto, non facoltà naturale

le concedono di passare più oltre. Per la qual cosa non è dato a lei d'innalzarsi a Dio, nè di conoscerne l'esistenza, sia pure per mezzo delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio, riguardo alla scienza, non può affatto esserne oggetto diretto; riguardo alla storia, non deve mai reputarsi come oggetto storico. Poste tali premesse, ognuno comprende facilmente quali siano le sorti della *teologia naturale, dei motivi di credibilità, dell'esterna rivelazione.* Tutto questo i modernisti tolgon via e ne fanno assegno all'*intellettualismo,* ridicolo sistema, come essi affermano, e tramontato già da gran tempo.... La scienza e la storia, essi dicono, sono chiuse tra due termini: l'uno esterno ed è il mondo visibile, l'altro interno ed è la coscienza. Toccato che abbiano o l'uno o l'altro di questi due termini, non hanno come passar più oltre: al di là esse si trovano a faccia a faccia con l' *inconoscibile.* Dinanzi a questo inconoscibile, sia esso fuori dell'uomo oltre ogni cosa visibile o si celi entro l'uomo nelle latebre della *subcoscienza,* il bisogno del divino, senza verun atto previo della mente, secondo che vuole il *fideismo,* fa scattare nell'animo già inclinato alla religione un certo particolar *sentimento*; il quale, sia come oggetto sia come causa interna, ha implicata in sè la realtà del divino e congiunge in certa guisa l'uomo con Dio. A questo sentimento appunto si dà dai modernisti il nome di fede, e lo ritengono quale inizio della religione ».

Ma pur riconoscendo la parziale esattezza di codesta esposizione (1), non si può negare che l' agnosticismo modernista trascende di gran lunga lo stretto quadro

(1) Che una frazione del modernismo sia agnostica nel senso definito dall' enciclica, che è quello stesso usato dall' Huxley, è innegabile; cfr. in proposito la precedente nota a p. 32.

dell'agnosticismo spenceriano disegnato dall' enciclica, sia per il contenuto teorico sia per il motivo fondamentale che ne ha determinato il sorgere e il rapido estendersi. Ed è su quest'ultimo punto che noi crediamo utile fermarci, poichè il modernismo non è tanto una dottrina, un sistema filosofico, quanto un'aspirazione e uno stato d'animo; come dottrina esso manca di unità e di stabilità, fluttuando tra i vari indirizzi dell'idealismo contemporaneo (contingentismo, prammantismo, immanentismo, neo-criticismo, filosofia dell'azione ecc.) e richiamandosi per un lato al fideismo di Jacobi e di Lamennais, per l'altro al misticismo di Pascal e al sentimentalismo di Schleirmacher (1); ma come aspirazione delle coscienze ha una importanza grandissima, perchè si ricollega a tutta la nuova orientazione dello spirito moderno e sembra preludere ad un radicale spostamento del centro religioso dell' umanità.

L'origine psicologica del modernismo è da ricercare, a nostro giudizio, nella ripercussione profonda che i risultati più sicuri dell'indagine scientifica e della critica filosofica hanno avuto sulla coscienza religiosa contemporanea; ripercussione non sempre e in tutti distintamente avvertita, ma non per questo meno suggestiva ed efficace. Le vittorie che il pensiero contemporaneo, continuando e intensificando il movimento già iniziato da Galileo per quanto riguarda le scienze naturali, da Kant riguardo alle discipline filosofiche, ha riportato in quest'ultimo mezzo secolo nella sfera della realtà fisica e della vita spirituale, furono innegabilmente tante scon-

(1) Per avere un' idea del disorientamento filosofico di alcuni dei modernisti, e dello spirito di vivace ribellione, non pure religiosa ma anche politica, che li anima, vedasi ad es. le *Lettere di un prete modernista* (anonimo), Roma, Libreria editrice romana, 1908.

fitte delle religioni positive in genere, del cristianesimo cattolico in specie: esso ha distrutto ad una ad una tutte le basi positive dell'edificio innalzato dalla teologia cattolica, o, per dir meglio, tutti i postulati teorici su cui s'innalza l'interpretazione scolastica del cattolicismo. A quest'opera distruttiva contribuirono tanto le scienze astronomiche, fisiche e biologiche, rovesciando totalmente, con la rude imperatività che viene dal fatto, le esplicazioni tomistico-aristoteliche intorno al mondo e all'uomo, alla loro natura, alla loro origine, ai loro rapporti, quanto le discipline filosofiche e storiche; ma più queste, forse, che quelle, e con più diretta efficacia: la filosofia, dimostrando la falsità e le lacune dell'intellettualismo e del realismo aristotelico, del dualismo spiritualistico, della verità come corrispondenza del pensiero all'oggetto, dell'etica religiosa, risolvendo con l'analisi gnoseologica il concetto del sovrannaturale, togliendo ogni valore alle prove dell' esistenza di Dio costruite dalla metafisica medievale; la critica biblica e storica, mettendo in luce il processo naturale di formazione e di evoluzione dei dogmi, e dimostrando che le Sacre Scritture, compilazioni di documenti spesso contradditorj, provenienti da tempi e da autori diversi, mancano di ogni valore storico nè possono ragionevolmente considerarsi come prodotto dell' ispirazione divina e come testimonianza della parola rivelata.

Questa bufera devastatrice e rinnovatrice è passata sopra le coscienze volgari senza nemmeno sfiorarle; per le fedi semplici e rozze i versetti del Vangelo e i dialoghi del catechismo nulla hanno perduto del loro primitivo valore; anzi, sono esse che costituiscono ormai l'unico saldo appoggio della Chiesa cattolica.

Ma non è rimasta nè poteva rimanere senza eco negli spiriti più elevati, negli intelletti aperti a tutte

le correnti d'idee e desiderosi di vivere la vita spirituale dei tempi loro. Gli appelli alla scienza, e la condanna delle limitazioni impostele per tanti secoli dalla teologia, sono *motivi* che ricorrono frequentemente nei libri dei modernisti: « Possiamo noi dire, senza rinnegare tutta la storia del suo sviluppo, esclama il Tyrrel, che il controllo esercitato dalla teologia rivelata sulla scienza sia stato uno stimolo e non un ostacolo? Che finchè essa ha soggiaciuto a questo controllo, non ha languito?... Non è stato appunto in nome della rivelazione che tutta l'autorità della Chiesa è stata adoperata contro le scienze, una dopo l'altra, con l'intento, se fosse stato possibile, di strangolarle sul loro nascere? Se la Chiesa lo avesse potuto, se la ragione non si fosse rifiutata di dare ascolto alle sue limitative prescrizioni, oggi le nostre idee scientifiche sarebbero quelle stesse della bibbia. Noi dovremmo così credere che il mondo è piano o concavo, non già sferico; o pure, che se è sferico, non vi sono antipodi, che le stelle sono appese nel cielo come lampade; che il sole gira intorno alla terra; che l'uomo fu creato solamente 6000 anni fa; che i fossili furono creati come e dove li troviamo; che le eclissi e le meteore sono casi portentosi; che la molteplicità delle lingue è un fenomeno preternaturale; che tutte le razze derivano dai tre figli di Noè; che tutte le specie di animali furono rappresentate nella sua arca; che tutto il mondo fu sommerso dalle acque e tornò a galla in un paio di anni. Noi vedremmo ancora bruciare delle vecchie sotto l'accusa di malocchio o di comunicazioni diaboliche; dovremmo considerare l'epilessia, l'isterismo, la malattia come possessioni demoniache; dovremmo usare la preghiera e l'esorcismo invece della medicina, dell'igiene e della chirurgia; noi dovremmo ancora suonare le campane contro gli spiriti del tempo-

rale e del terremoto; il chimico dovrebbe esser per noi un mago; il prestatore di denaro, uno scomunicato» (1). Accenti simili la Chiesa cattolica non li aveva uditi, per il passato, che dai suoi peggiori nemici!

Ma codesti intelletti superiori e moderni hanno reagito in due modi opposti alle stimolazioni eccitatrici della loro coscienza religiosa, conforme alle due tempre mentali che distinguono l' umanità pensante. Ci sono gli spiriti agili e sicuri, gli spiriti logici che sanno seguire fino in ultimo le conseguenze dei principj accolti come veri, che non esitano a rinnovare il loro mondo mentale per metterlo in armonia coi dati più certi del sapere del tempo loro, e che dalla visione serena della realtà attingono gioie tanto più vive quanto maggiore fu lo sforzo per liberarsi da illusioni care e da radiose speranze; in costoro il cattolicismo, come mitologia biblica, come religione dualistica e positiva, è morto irrevocabilmente. Ma ci sono anche gli spiriti intimamente, profondamente religiosi, per i quali il credere è un insopprimibile bisogno, un' esigenza vitale, ereditata coi visceri da maggiori e persistente nell'organismo con la forza subconscia delle esperienze ataviche; in essi la personalità religiosa e la personalità fisica sgorgano da una unica fonte: la soppressione dell'una non può avvenire che con la distruzione dell'altra. È in questi ultimi che il dissidio doveva farsi sentire in tutta la sua tragica gravità: come concordare nel proprio spirito i diritti della ragione e quelli della fede, il bisogno di conoscere è quello di credere, entrambi ugualmente imperativi ma nel più assoluto contrasto tra di loro? come fondere nell'unità del proprio io le affermazioni della coscienza

(1) G. Tyrrel, *Op. cit.*, p. 110-111.

scientifica e le esigenze della coscienza religiosa, erette l'una in faccia all'altra come i due termini d'una proposizione contraddittoria?

Non c'era, in verità, che un modo solo: riconoscere l'esistenza del contrasto invece di dissimularlo, ed elevare al tempo stesso tra le due coscienze una tale barriera, da porre l'una fuori affatto dalle prese dell'altra, in un territorio nel quale le fede fosse sufficiente a sè stessa e inattaccabile a qualunque assalto della ragione.

E qui è il vero significato dell' agnosteismo contemporaneo e della nuova apologetica cattolica. Per quanto si frazioni in vari indirizzi, a seconda dei fondamenti diversi sui quali colloca la credenza religiosa, il suo punto di partenza è unico: non più alleanza e reciproco aiuto tra scienza e fede, come nel semi-razionalismo della dottrina cattolica tradizionale; non più la fede superiore alla scienza, come nel fideismo assoluto, nè la scienza superiore alla fede come nel razionalismo: scienza e fede operano in due regioni diverse e procedono per vie separate: la nostra coscienza religiosa può accogliere come vero quello stesso che la nostra coscienza scientifica rigetta come falso. Con ciò il problema della conciliazione della fede con la scienza è, almeno apparentemente, soppresso: «.... la scienza del mondo esterno, dice il Laberthonnière, non ha che fare con la rivelazione. Ora non è possibile che si debbano conciliare cose che non hanno relazioni tra loro. Nessuno ha mai sognato di conciliare la morale con la matematica» (1).

Di questo sdoppiamento artificioso, per quanto psicologicamente giustificabile, della propria coscienza, i

---

(1) *Saggi di filosofia religiosa,* Palermo, 1907, p. 311.

modernisti ci offrono un esempio caratteristico nella posizione assunta di fronte alla critica biblica. Essi accettano i risultati dell'analisi esterna e comparativa dei documenti della rivelazione, ma sostengono che tale analisi, se ne infirma la verità storica, non ne diminuisce affatto la verità soprannaturale di fede, che è ben distinta dalla prima ed ha il suo massimo valore in un documento sacro, scritto non a scopo narrativo o dimostrativo, ma soltanto per l'educazione del sentimento e della vita religiosa: « ... Per noi è tanto vera la verità della storia che la verità della fede, ma queste due verità appartengono a due ordini differenti, la verità della storia all'ordine sensibile e naturale, la verità della fede all'ordine soprasensibile e soprannaturale. È per questo che le due verità esigono anche un ordine diverso di cognizione; la verità storica può essere constatata per mezzo dell'esperienza sensibile, mentre per la cognizione della fede.... si richiede un lume soprannaturale » (1). Lo stesso dicasi della distinzione tra il Cristo come uomo, appartenente alla storia, e il Cristo come unito a Dio in maniera singolarissima, appartenente alla fede. E, infine, del problema fondamentale d'ogni religione: l'esistenza e la natura di Dio. La scienza e la filosofia, armate della ragione, hanno distrutto il carattere di assolutezza dei concetti di moto, di causalità, di contingenza, di fine, su cui la teologia tradizionale fondava le proprie argomentazioni. I modernisti accolgono questi risultati del pensiero moderno, ma dichiarano al tempo stesso che la credenza sussiste ugualmente e che alla divinità si giunge per vie che non sono nè la ragione nè l'esperienza sensibile, facendo appello al sentimento, alla

(1) A p. 65 del già citato *Programma dei modernisti*. Vedasi anche del Tyrrel, *Il cristianesimo al bivio*, Roma, 1910, pag 65-97.

testimonianza della coscienza, alle energie morali dell' uomo, che in questo problema sono direttamente interessate. Per usare il linguaggio kantiano — al quale i modernisti ricorrono spesso e volentieri — si può dire che il giudizio *Dio esiste* è, come ogni altro giudizio esistenziale, un giudizio sintetico *a posteriori*, fondato cioè sopra l'esperienza; che questa esperienza non può essere evidentemente quella sensibile esterna, ma soltanto l'interna, data direttamente dalla coscienza e nella coscienza, e che l'affermazione del divino trascendente non si può dunque ricavare che dalle esigenze immanenti e dalle aspirazioni profonde della coscienza umana, nella quale il divino opera prima ancora che sia cercato.

Il nuovo atteggiamento dell' apologetica cattolica è dunque naturale e spiegabile, in quanto risponde logicamente alle nuove condizioni tra le quali la vita religiosa si svolge. Ed è il solo che possa giustificare, oggi, la persistenza del credo cattolico negli intelletti superiori. Poichè la scienza, lungi del confermare la fede, come suonava l' antica promessa, l' ha smentita in modo irrevocabile e continuo, tutti quelli che non possono liberarsi dalla fede nè vogliono rinunciare alla scienza, si trovano costretti ad eliminare dalla prima gli elementi conoscitivi, erigendo fede e scienza in due mondi che reciprocamente si trascendano; confortati in ciò dall'aiuto che loro porgono le nuove dottrine dell' idealismo e del misticismo filosofico, sorte in gran parte per soddisfare agli stessi bisogni.

Nè questo nuovo atteggiamento è senza riscontri nell' apologetica cattolica. Attraverso la sua storia quasi bimillenare, essa ha assunto via via quelle diverse orientazioni che erano imposte dai bisogni di adattamento della dottrina e dalle esigenze della controversia in ogni momento storico e in ciascun ambiente intellettuale. Gli

stessi teologi ortodossi ammettono l'esistenza dei diversi momenti di sviluppo nella dottrina cristiana (1), sostenendo che ciascun momento non può essere compreso se non dal *punto di vista antitetico,* cioè dell'insieme delle condizioni e dei fattori che agivano sulla coscienza religiosa.

*
* *

§ 5. — Il punto di partenza dell'agnosticismo naturalistico o panteistico è affatto diverso da quello dei precedenti, ed ha un'importanza storica e sociale assai minore.

Esso non sorge da una particolare valutazione della fede, nè dell'analisi dei rapporti tra fede e ragione, tra religione e scienza; non riconosce la tradizione nè s'appoggia sull'autorità di testi sacri. Dalle altezze che lo spirito umano può raggiungere nell'arte, nella filosofia nella scienza, dall'ordine intelligente che domina nell'universo, conclude all'esistenza di un essere supremo misterioso come le leggi che regolano la natura e la vita, potente come le energie che si rivelano nei fenomeni fisici e morali; di lui l'uomo non può avere che approssimazioni e presentimenti; esso non ha nome, non ha attributi personali, non premia e non castiga, non si rivela direttamente, non soffre culto, non abbisogna di intermediari; tuttavia gli uomini ne sono talmente penetrati, che, lo riconoscano o l'ignorino, in lui si muovono, in lui operano e sono.

(1) De la Barre, *La vie du dogme catholique,* Paris, 1898, p. 181; riguardo al triplice punto di vista, storico, modale e antitetico, cft. Hurter *Theolog. gen.,* Inspruck, 1880, t. I, n. 225.

Questa forma essenzialmente moderna di religiosità — affine a ciò che Kant denominava col termine *deismo* (1) — presuppone da una parte un raffinamento della coscienza religiosa, per cui ad essa ripugna tutto ciò che tende a determinare, e quindi ad umanizzare, e quindi ancora ad abbassare il principio divino; dall'altra un grado di sviluppo del sapere scientifico, che renda possibile una visione positiva e sintetica della natura. Per tal modo l'agnosteismo naturalistico sorge come opposizione alle due forme estreme del teismo e dell'ateismo; specialmente del teismo cristiano e dell'ateismo materialistico; giudicando entrambi come forme di superstizione e rigettando del primo ogni determinazione sia positiva, analogica, sia negativa della divinità, le formule dogmatiche, gli atti del culto esterno o interno; negando al secondo che la scienza conduca necessariamente alla soppressione dello spirito universale e che l'armonia cosmica, l'intuizione creativa del genio, le forme superiori della morale, possano spiegarsi come

---

(1) *Kritik der r. Vern., ed. Reclam*, p. 494-495, dove è cosi caratterizzata la distinzione tra deismo e teismo: la teologia razionale «denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloss durch reine Vernunft, vermittelst lauter transcendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium) und heisst die transcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) enthehnt, als die höchste Intelligenz, und müsste die natürliche Theologie heissen. Der, so allein eine transcendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimt, Theist genannt. Der erstere gibt zu, dass wir allenfalls das Dasein eines Urvesens durch blosse Vernunft erkennen können, *aber unser Begriff von ihn bloss transcendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann*». Distinzione già fatta, ma con minor precisione, dal Klarke, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Amsterdam, 1828, t. II, p. 21 e seg.

semplice risultato delle proprietà immanenti della materia. La progressiva conoscenza scientifica della natura è per esso una progressiva rivelazione della forza intelligente, universa e invisibile, che la regge, una *ascensio mentis in Deum per scalas rerum creatarum;* e, nello stesso tempo, una purificazione progressiva dell'ideale religioso, una divinizzazione di Dio, che l'ignoranza aveva umanato.

Non sarebbe possibile determinare con maggior precisione questa forma di religiosità, che ha appunto per proprio carattere di essere vaga e imprecisa; che germoglia nella profondità delle coscienze individuali e varia quindi con sfumature intraducibili da individuo a individuo; che è schiva per sua natura da ogni tendenza proselitistica e per ciò non fu mai, o quasi mai, oggetto di esposizione sistematica (1). Alcuni accenti, oltremodo suggestivi, possiamo cogliergli in quelle conversazioni di Goethe, raccolte da Giovanni Eckermann, nelle quali l'anima del poeta tedesco si rivela in tutta la sua semplice grandiosità.

Goethe, accusato spesso di ateismo dal volgo dei credenti del suo tempo, è uno spirito intimamente religioso. La divinità egli la sente aleggiare intorno a sè nell'aria fresca dei campi liberi e fecondi, la scorge nell'inesauribile energia vivificante sparsa in tutto l'universo, la coglie persino nei fenomeni più umili, negli istinti degli

---

(1) Negli Stati Uniti d'America esiste una sètta religiosa che s'intitola *agnostica,* e che è certo una delle più strane che abbia mai prodotto codesta terra pur così feconda di tutte le stranezze religiose. Questa sètta, fondata da un uomo politico ed oratore di gran fama, Roberto Inghersoll, s'ispira appunto ai concetti che abbiamo ora esposto, rigetta ogni dogma e ogni culto, combatte il cristianesimo come sistema, la Bibbia come ispirazione, la personificazione di Dio e l'esistenza dell'inferno; cfr. L. Weiller, *Les grandes idées d'un grand peuple,* Paris, 1902, p. 221 e seg.

animali, nel germogliare dei semi, nello schiudersi dei fiori (1). Religione e scienza si fondono nel suo spirito in una unità superiore, che è intuizione filosofica, visione artistica, poesia. Avendogli Eckermann parlato di un nido di capinere catturate, che la madre, rimasta libera, continuava a nutrire, osserva: « É Dio che dà al mondo il suo interno movimento; la natura è in lui ed egli è nella natura, cosicchè ciò che in lui vive, si muove ed esiste, non è mai privato della sua forza e del suo spirito. Se Dio non ispirasse all' uccello codesto onnipotente istinto per i suoi piccoli, se un istinto simile non fosse diffuso attraverso la natura vivente tutta quanta, il mondo non potrebbe sussistere. Ma la forza divina è sparsa ovunque e l'amore eterno agisce dappertutto » (2). Per lui la natura è il *laboratorio segreto di Dio;* perciò rimprovera Jacobi d' aver detto che essa gli nascondeva la divinità e d' aver negato la filosofia dalla natura (3). Ma perchè la natura ci riveli il soffio dello spirito che dà a tutto la forma e che impedisce, per una legge interna, ogni deviazione, non basta analizzarla con occhio di scienziato nei suoi ele-

---

(1) J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* Leipzig, ed. Reclam, vol. III, p. 169: « Die frische Luft des freien Feldes ist der eigentliche Ort, wo wir hingehören; es ist als ob der Geist Gottes dort den Menschen ummittelbar anwehte und eine göttliche Kraft ihren Einfluss ausübte » — Vol. II, p. 194: «.... ich aber bete den, der eine solche Productionskraft in die Welt gelegt hat, dass, wenn nur der millioneste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, sodass Krieg, Pest, Wasser und Brand nichts anzuhaten vermögen. Das ist mein Gott! ».

(2) Vol. II. p. 238-39.

(3) I, 245 e seg.; cfr. anche III, 241: «Man wird Blicke in grosse Schöpfunsgmaximen thun, in die geheiminsvolle Werkstatt Gottes! ».

menti o nel suo aspetto materiale, ma bisogna saperla abbracciare nell'armonia delle sue grandi leggi e coglierla nella sua essenziale attività; a ciò si può arrivare solo per mezzo della ragione: « L'intelletto (*Verstand*) non è sufficiente; l'uomo deve esser sempre capace di elevar la propria ragione (*Vernunft*) per poter toccare la divinità, che si rivela nei fenomeni primitivi fisici e morali, nascondendosi dietro di essi e producendoli. . Dio è attivo in ciò che vive, non in ciò che è morto e non cambia. È per questo che la ragione, nella sua tendenza verso il divino, si occupa di ciò che nasce e vive, mentre l'intelligenza si porta su ciò che esiste e non muta, per giovarsene » (1).

Ma Goethe, persuaso della missione divina del genio e della finalità trascendente delle leggi storiche, non poteva restringere l'azione di Dio ai soli primitivi fenomeni fisici e morali. Essa si rivela specialmente, per lui, nelle opere scientifiche ed artistiche, giacchè lo spirito umano, che le produce, non è infine che una scintilla dello spirito divino: « Io non mi domando se l'Essere supremo ha l'intelligenza e la ragione, ma sento che egli è l'intelligenza e la ragione stessa. Tutte le creature ne sono così penetrate, e l'uomo ne ha tanto in sè stesso, che egli si può riconoscere parte dell'Essere supremo » (2). È assurdo e irriverente pensare che la divinità, dopo i sei giorni della creazione, si sia abbandonata al riposo e che l'uomo si regga da solo senza il giornaliero soffio invisibile; Dio agisce ancora come il primo giorno. Provi alcuno se è capace, con le sue sole forze umane, di creare opere d'arte che possano star accanto a quelle che portano il nome di

(1) II, 47.
(2) II, 198.

un Mozart, di un Raffaello, di un Shakspeare! Se si vuol comprendere il perchè del mondo materiale, bisogna ammettere che Dio, creandolo, abbia avuto il piano di farne il vivaio d'un mondo di spiriti, *eine Pflanzschule eine Welt von Geistern;* nel quale gli uomini di genio, gli eroi della scienza, dell'arte, della filosofia, della religione sono gli stromenti di cui egli si serve per elevare a sè le nature inferiori (1). Come le grandi leggi della natura si spiegano mediante la presenza di Dio nelle forze naturali, così le grandi leggi della storia si spiegano con l'azione di Dio sugli spiriti più elevati, che sono i veri conduttori dell'umanità, quantunque non sempre abbiano la chiara coscienza della divina missione loro affidata. Nessuna riforma morale, politica o religiosa può riuscire, se Dio non è con essa (2). Dio era col Cristo e con i suoi primi discepoli, poichè l'apparizione della nuova dottrina d'amore era un bisogno profondo dell'umanità; ed era anche con Lutero, perchè non era meno necessario purificare codesta dottrina sfigurata dai sacerdoti.

Qui tocchiamo ad un concetto di peculiare importanza nella coscienza scientifica e religiosa di Goethe, concetto che ricorre assai spesso nelle sue opere e nel quale si riassume tutto il suo agnosticismo: il concetto del demoniaco (*das Dämonische*).

Com'è noto, se Goethe accetta il panteismo naturalistico di Spinoza, risente anche l'influsso del pensiero

---

(1) III, 266. A proposito di Mozart egli osserva: «.... eine Erscheinung wie Mozart bleibt immer ein Wunder, das nicht weiter zu erklaren ist. Doch wie wollte die Goltheit überall Wunder zu thun Gelegenheit finden, wenn sie es nicht zuweilen in ausserordentlichen Individuen versuchte, die wir anstaunen, und nicht begreifen woher sie kommen!» II, 185.

(2) III, 34.

di Kant, che egli pone al di sopra di tutti i filosofi moderni, e il cui merito maggiore consiste appunto, per lui, nell' aver segnato con precisione i limiti ai quali lo spirito umano può giungere (1). Ègli è convinto che la realtà in sè stessa è fuori della presa dello spirito umano; che i problemi massimi della metafisica e della teologia trascendono i poteri della nostra intelligenza, costretta a muoversi nel campo del relativo, del fenomenico, del contingente; che lo sforzo temerario di risolvere codesti enigmi insolubili ha irretito il pensiero umano in un labirinto di assurdi e di contraddizioni, dalle quali non può liberarsi se non rinunziando a conoscere l'inconoscibile, a spiegare l'inesplicabile, e delimitando la sfera nella quale può svolgere con frutto la propria attività: « Io vi dirò qualche cosa che vi potrà servire di regola nella vita. C'è nella natura dell' accessibile e dell' inaccessibile. È necessario fare questa distinzione, e riflettervi e rispettarla. È già ottener molto il riuscire a sapere, in generale, quanto sia sempre difficile il distinguere dove l' uno finisce e dove l' altro comincia. Colui che l' ignora, si tormenterà forse per tutta la vita intorno all' inaccessibile, senza mai accostarsi alla verità. Ma chi conosce tale distinzione ed è prudente, si terrà nei limiti dell'accessibile, e spaziando in questa regione per tutti i sensi e fortificandovisi, potrà per questa via riuscire persino a cogliere qualche cosa dell' inaccessibile, pur restando sempre persuaso

(1) I, 252: «Kant ist der vorzüglichste (der neueren Philosophen) ohne allen Zweifeln». II, 104: « Kant hat unstreitig am meisten genüszt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und dass er die unauflöslichen Probleme liegen liess ». Cfr. anche un articolo di G. A. Borgese, *La personalità di Goethe* in *N. Antologia* 16 luglio 1910.

che certe cose non si possono avvicinare che ad una certa distanza, e che la natura conserva sempre dietro di sè qualche cosa di problematico, che le facoltà umane sono impotenti a risolvere » (1).

Orbene, questo inaccessibile che ci circonda e del quale sentiamo ovunque l'afflato misterioso, questa potenza segreta che tutti avvertono e che nessun filosofo spiega, Goethe chiama il demoniaco (2). Esso si manifesta nei modi più diversi in tutta la natura visibile e invisibile, nella pittura, nella poesia e più ancora nella musica « perchè essa sta così in alto che nessuna intelligenza le si può avvicinare, e gli effetti che produce dominano ciascuno senza che nessuno sia in grado di rendersene ragione » (3); esso agisce sui grandi uomini, siano guerrieri come Federico e Pietro il Grande e Napoleone I, siano artisti come Byron, Mozart, Paganini. Il demoniaco è dunque per Goethe la rivelazione del divino nel mondo.

È facile comprendere come una religiosità così alta e così pura dovesse meritare gli scherni e le accuse delle anime piccole, che non potevano comprenderla; e come, d'altro canto, l'uomo, che a codesta religiosità aveva saputo innalzarsi, non potesse che sprezzare le forme superstiziose che la religione assume nelle coscienze volgari. Che cosa sappiamo noi, egli si domanda, dell'idea della divinità e che cosa significano le nostre

---

(1) I, 248.

(2) II, 204: « Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen.... Überhaupt manifestiert er sich auf die verschiedenste Weise in der ganzen Natur, in der unsichtbaren wie in der sichtbaren ». Vedasi ancora II, 207-208; 217; 227; 229; II, 166, 221.

(3) I, 207-208.

ristrette concezioni dell' Essere supremo? Nulla: «se io volessi onde denominarlo con cento nomi, alla maniera dei Turchi, ciò non sarebbe ancora sufficiente, e in confronto dei suoi attributi infiniti io non avrei detto assolutamente nulla (1) ». L'uomo non è nato per risolvere il problema dell'universo, ma per cercare di rendersi conto dell'estensione del problema e tenersi quindi dentro i limiti di ciò che può comprendere; voler portare la ragione nell'insieme delle cose è uno sforzo inutile, perchè la ragione dell' uomo e la ragione della divinità sono due cose molto differenti. Così, ad esempio, è inutile cercar di accordare il libero arbitrio e la prescienza divina; sono due termini antitetici, che si escludono a vicenda: « appena noi accordiamo la libertà all'uomo, l'onniscienza divina è distrutta; e d'altro canto, quando la divinità sapesse ciò che io farò, io son costretto a fare ciò che la divinità ha previsto; io cito questo soltanto come un esempio del poco che noi sappiamo e come non sia bene toccare i segreti della divinità (2) ».

Se gli uomini fossero veramente compresi della grandezza di Dio, se la loro religione non fosse, come è nei più, un insieme di feticismo, di antropomorfismo e di formalismo, si asterrebbero da qualsiasi tentativo di penetrarne la natura, di determinarlo e di denominarlo; «invece essi trattano l'essere incomprensibile, l'essere di cui non ci si può fare alcuna idea, nè più nè meno che come un loro pari (3) ». Di qui le massime

(1) II, 208.

(2) I, 166-167.

(3) E prosegue: « Sie würden sonst nicht sagen: der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott. Er wird ihnen, besonders den

ridicole delle religioni, le pratiche irriverenti, i dogmi assurdi, ai quali Goethe non sa risparmiare i suoi scherni (1). Ricordate i versi di *Fausto?*

Magst Priester oder weise fragen
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein.

Tuttavia, egli crede nella divinità del Cristo e nella sua missione sovrannaturale; ma, conforme a quella concezione del demoniaco che abbiamo già esaminata, la sua credenza si basa sugli stessi motivi per i quali è indotto a credere nella divinità del genio e dei fenomeni naturali. In un brano interessantissimo dell'ultima conversazione, aggiratasi tutta intorno ad argomenti religiosi, egli si esprime così: « Qualora mi si domandi, se sia nella mia natura di tributare profonda venerazione al Cristo, rispondo: certamente. Io m' inchino davanti a lui come alla rivelazione divina dei più alti principj della moralità. Qualora mi si domandi se è conforme alla mia natura di adorare il sole, io dico di nuovo: certamente. Poichè esso è del pari una rivelazione dell' altissimo, anzi la più potente rivelazione che a noi, figli della terra, sia dato di percepire. Io venero in esso la luce e la forza fecondante di Dio, in grazia della

---

Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, zu einer Phrase, zu einem blossen Namen, wobei sie sich auch gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Grösse, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen ». III, 24.

(1) III, 31: « Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edeln über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, das Drei Eins sei und Eins Drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele »; cfr. anche III, 261 e segg.

quale soltanto noi viviamo, operiamo ed esistiamo e con noi le piante e gli animali (1) ».

Quanta differenza tra la religiosità di Goethe e quella di un altro scienziato filosofo, Biagio Pascal! Entrambe sono profondamente agnostiche, come ogni vera ed alta forma di religiosità; anche per Pascal Dio non può essere oggetto di dimostrazione, non può essere abbracciato nella sua natura infinita dal nostro sguardo: *Vere tu es Deus absconditus,* egli esclama con Isaia (2). Ma, mentre la religione del poeta tedesco gravita verso l' esterno, quella del matematico francese è tutta interna; questa è la religione del cuore, quella la religione del cervello. Goethe vede Dio con gli occhi dell' intelletto e della fantasia; Pascal sente Dio nello spirito come misericordia e come consolazione. Il Dio di Goethe è librato al di sopra di una piramide, che ha per base la scienza, per vertice la poesia; il Dio di Pascal ha un dominio tutto proprio al di fuori della scienza e della filosofia, un regno autonomo nel quale non si penetra col pensiero ma con la volontà amante, con la carità. Il Dio di Goethe è sempre il Dio un po' pagano al

---

(1) III, 263. Un agnosteismo analogo a quello di Goethe, ma con colorito più spiccatamente naturalistico, sostiene il Flammarion, *Dio nella natura,* trad. it., Roma, 1880; cfr. specialmente le pag. 452, 475 e seg.

(2) L' affermazione della inconoscibilità divina è, per Pascal, una delle prove della verità del cristianesimo: «*Dieu étant caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n' est pas véritable; et toute religion qui n' en rend pas la raison n' est pas instruisante. La nôtre fait tout cela*». Questo pensiero si riconnette ad uno precedente, nel quale è espresso il valore morale dell' inconoscibilità: «*S' il n' y avait point d' obscurité, l' homme ne sentirait point sa corruption.... Ainsi il est non-seulement juste, mais utile pour nous, que Dieu soit caché en partie...., puisqu' il est dangereux à l' homme de connaître Dieu sans connaître sa misère*».

quale egli, giovinetto ancora, aveva eretto un altare e bruciati incensi e recate offerte di prodotti naturali (1); il Dio di Pascal è il Dio del misticismo cristiano, che non si mostra al di fuori come potenza dominatrice della natura, ma si afferma come realtà vivente dell'anima, come la stessa vita divina penetrata nell'intimo della nostra vita, tradotta nel più profondo del nostro essere.

---

(1) Cfr. l'*Autobiografia*, vol. I, p. 32-33; altri accenni importanti alle sue idee religiose trovansi ivi, p. 108, 126, II, 27, 35-37 (trad. it., Milano, 1906-1907).

CAPITOLO II.

—

L'agnosticismo della teologia cattolica

Sommario: § 1. Centralità dell'agnosteismo nella dottrina cattolica. — § 2. Rapporto genetico dell'agnosteismo con la rivelazione l'educazione e la triplicità divina. — § 3. Il valore del metodo analogico nella gnoseologia cattolica.

§ 1. — Il modo con cui il catechismo cattolico risolve il problema della conoscenza della divinità nei suoi tre aspetti o momenti, *an Deus sit, quomodo sit, quomodo a nobis cognoscatur,* ci presenta le linee tipiche comuni ad ogni forma di agnosticismo.

Alla prima domanda, se Dio sia, esso risponde affermativamente, imponendo come prima e fondamentale verità l'esistenza di Dio. Il simbolo apostolico nella sua semplicissima forma l'esprime con le parole *credo in Deum.* Alle due domande successive, risponde non meno recisamente che nessun intelletto umano può penetrare nell'intima natura divina, la quale sfugge a qualunque comprensione, definizione e denominazione. Dio è in sè stesso inconoscibile, incomprensibile, indefinibile, ineffabile; quando anche l'essenza divina brillasse al nostro intelletto, esso non potrebbe per sè stesso esprimere l'oggetto della nostra visione, perchè è impossibile che il concetto di una intelligenza creata rappresenti tutta la

perfezione dell' essenza divina (1). È una dottrina di fede che non si può trasgredire: « *Firmiter credimus* — dicono i Padri del quarto concilio ecumenico lateranense — *et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis... una essentia, substantia seu natura simplex omnino* » (2).

Vedremo meglio in sèguito, da quali premesse dottrinali e pratiche discenda logicamente l'impossibilità, per ogni intelletto creato, di una visione diretta, intuitiva o facciale dell' essenza divina. Basti fissare per ora questo punto fondamentale della gnoseologia cattolica: se il modo d'essere della cosa conosciuta trascende la natura del conoscente, è necessario che la cognizione di quella superi la natura di questo; il modo d'essere della essenza divina supera infinitamente il modo d' essere della creatura; dunque la creatura non può assurgere per via naturale alla conoscenza di Dio. Infatti ogni creatura umana, per quanto perfetta, è sempre composta, cioè *possiede l'essere;* solo Dio *è il proprio essere stesso,* è atto purissimo; quindi ogni specie espressa nell'intelletto della creatura dovrà sempre rappresentar Dio sotto il modo di qualche cosa che possiede l'essere, non col

---

(1) S. Tom., *in Distinct.,* 2, q. 1. a. 3: « Si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione, quam de ea haberet, oportet adhuc quod imponeret plura nomina; quia impossibile est, quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae.... ». Cfr. anche Petau: *Theologica dogmata,* Parigi 1664; *de Deo,* I. I, c. V-XIII; I. VII, c. I-IV.

(2) Cfr. Labbeus: *Sacrorum conciliorum n. collectio.* Venezia, 1778, vol, XXVIII, pag. 981. Della stessa collezione mi valgo in seguito per le deliberazioni dei concilj.

modo dell'Essere sussistente, che è il modo di Dio: *Impossibile est ut Deus cognoscatur sicuti est, per eum cognitionis modum, quo cognitum* CONCIPITUR A *cognoscente, et* RECIPITUR IN *intellectum cognoscentis, per speciem espressam rei cognitae repraesentativam. Atqui iste modus cognitionis est naturalis modus omnis intellectus creati, qui non est suum intelligere, nec suum intelligi in actu. Ergo visio Dei, ut est in se, superat omnes naturae creatae vires* (1). É la medesima irreducibilità di un oggetto a un soggetto, di un dato reale ad uno stato mentale, che forma la struttura logica di ogni dottrina agnostica.

Ma se non possiamo sapere in nessun modo quale sia la natura di Dio, come possiamo affermarne l'esistenza? É una domanda che sorge spontanea di fronte a qualunque affermazione di agnosticismo. Ma la domanda, e l'obbiezione, è ben altrimenti temibile nel campo filosofico e scientifico che non in quello religioso: poichè qui la fede è sempre pronta ad accogliere nel suo seno ciò che la ragione ha cacciato dal proprio. *Per fidem ambulamus et non per speciem:* noi camminiamo guidati dalla fede e non dalla chiara visione.

Vi sono, insegnano dunque i teologi, due ordini di verità religiose: le une che trascendono ogni potere dell'umano intelletto, le altre che possono esser provate dimostrativamente per mezzo della luce naturale che splende nella nostra ragione. L'esistenza di Dio appartiene a questo secondo ordine di verità (2). *Deus est veritas prima in ordine cognoscibilium, non vero in ordine cognitorum ;* è la prima verità da conoscersi, non la prima verità conosciuta. Ogni creatura umana, non già i soli

(1) Billot, *Op. cit.*, t. I, p. 133.
(2) S. Tom., *C. Gentiles,* c. III.

sapienti e filosofi, conosce Dio per la vestigia che esso ha lasciato nella creazione, per le imagini degli effetti che esso ha prodotto, *sicut in speculum resultant species sensibilium;* ogni creatura diventa per tal modo un gradino della scala misteriosa che conduce alla soglia della sua incomprensibile natura, santuario impenetrabile del quale non possiamo varcare la soglia (1). Dio solo conosce naturalmente sè stesso nella sua propria essenza, e in lui la conoscenza è la fusione, l'identificazione del conoscente e del conosciuto, in quanto Dio infinitamente intelligibile è totalmente identico a Dio infinitamente intelligente; l'angelo solo conosce Dio naturalmente per un influsso diretto della luce celeste, cioè per le specie infuse; l'uomo invece giunge alla cognizione di Dio per mezzo delle creature, in quanto rappresentano colui che le ha fatte (2).

Negare all' intelletto creato la capacità di conoscere l' esistenza del creatore è tanto contrario al dogma cristiano quanto attribuire alla creatura la capacità di co-

---

(1) Cfr. Monsabré: *Esposizione del dogma cattolico.* Torino 1892, t. I, pag. 108; e Franzelin, *De Deo uno,* Roma, 1876, sez. II.

(2) S. Tom. in Monsabré: *Op. cit.,* t. I, pag. 108: « Tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam sicut quando essentia visibilis conjungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem sicut quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem. Tertio vero per speculum, et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo, in quo similitudo rei repraesentatur, sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et angeli, sed secundo modo videre Deum est naturale angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repraesentantibus ». Cfr. anche Billuart: *Corsus theologiae,* Wurtzburg, 1758, diss. IV, a. 12.

noscere l'essenza del creatore. Ciò appare nel modo più chiaro dalla posizione già assunta dalla Chiesa cattolica contro le due dottrine che sostengono rispettivamente codesti due punti. Contro il tradizionalismo, che asserisce non potersi conoscere che Dio sia per mezzo della ragione, ma solo in grazia della rivelazione primitiva diffusa per tutto il mondo, il Concilio Vaticano, nella sua costituzione *Dei Filius,* insegna che *Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci non posse: invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, condannando perciò tutti coloro che sostengono il contrario: *Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit* (1). Contro l'ontologismo, che attribuisce all'intelletto umano una intuizione immediata dell'essere divino, veduto da noi direttamente come l'occhio nostro corporale vede la luce del sole (2), il Concilio di

(1) Sess. 3, cap. 2, canone I.

(2) Thomassin: *Dogmat. theol.*, c, II, § 5: « Lumen ergo veritatis aeternae Deum, sine sensu, sine magistri opera, per se ipsam videt animae oculus, mens, ut lumen solis corporeus oculus intuetur.... ». Il principio fondamentale dell'ontologismo è contenuto nella prima, seconda, quarta e quinta delle sette proposizioni sottomesse a censura dal S. Uffizio nel 1861: « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. — Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intellegimus, est esse divinum. — Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia, omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur ». Cfr. Billot: *Op. cit.*, t. I, p. I, thesis II, quaest. I.

Vienna insegna che la visione intuitiva o facciale di Dio è riserbata solo ai santi, e costituisce il premio essenziale della beatitudine futura, promessa ai giusti; e i teologi dimostrano che il volerne fare un attributo naturale della mente umana è grave errore, in quanto non si concilia con l'umiltà cristiana, con l'insegnamento delle Scritture, con le sentenze dei Padri e dei Dottori, disconosce i limiti insorpassabili esistenti tra l'ordine naturale e l'ordine sovvrannaturale, ed apre la via ad errori ancor più gravi, come il razionalismo e il panteismo (1).

Ora, se noi ci poniamo dal punto di vista del cristianesimo, ci appare più che giustificata l'opposizione costante della Chiesa contro tutte le dottrine, dall'anomianismo del III secolo all'ontologismo rosminiano del secolo scorso, all'immanentismo dei giorni nostri, che ammettono nell'uomo la possibilità d'una conoscenza diretta della natura divina; poichè nella religione cristiana l'agnosteismo non costituisce un elemento secondario e accidentale, ma fa parte del suo stesso spirito animatore, è un anello centrale nella catena dei suoi dogmi e si trova già evidente nella rivelazione originaria, patriarcale e mosaica dell'A. T. e nella predicazione di Cristo e degli Apostoli, che è la fonte immediata del dogma cristiano. I maggiori Padri della Chiesa, il cui agnosticismo è ammesso anche da scrittori cristiani (2), non fecero che dar forma precisa e compiuta a ciò che era chiaramente indicato nella rivelazione, tan-

---

(1) Billot, *Op. cit.*, loc. cit., § I, 2, 3, 4.

(2) Cfr. Turner, *Op. cit.*, pagine 314-315 – A. Campbell Fraser, *Op. cit.*, pag. 161.

tochè la dottrina di Dio quale essi la fissarono rimase patrimonio stabile della dottrina cristiana (1).

Lo spirito del cristianesimo, nella sua espressione più semplice e più alta, si riassume infatti nella promessa della vita eterna, cioè nel compimento di tutte le cose mediante la nostra riunione spirituale con Dio. È questa la buona novella che, annunciata dal Salvatore all'umanità, ha riempito i cristiani di fede, ha fondato la Chiesa, ha edificato la vita: in essa si compendia dunque tutta la ricchezza della dottrina cristiana, della vita e dell' aspirazione cristiana. Ora, se il premio promesso ai buoni nella vita celeste consiste nella visione immediata di Dio uno e trino (*visio beatifica*), del Padre nella sua stessa natura e sostanza (*in natura et substantia*) il quale illumina i beati con lo splendore della gloria (*lumen gloriae*) (2), ne segue necessariamente che debba essere negata all' uomo nella vita terrena e posta infinitamente al di sopra di tutte le potenze naturali dell'intelletto creato, di qualunque progresso siano capaci. Se, in altre parole, la visione diretta dell'essenza

(1) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Freiburg, 1888, vol. I, pag. 485: « Die Gotteslhere haben die altkatolischen Väter für die Christenheit der folgenden Jahrhunderte festgestellt, und zwar sind sowohl die methodischen Anweisungen zur Aufstellung des Gottesbegriff als die Ergebnisse derselben in Kraft gebleiben ». La stessa cosa afferma l'Harnack nel vol. II della medesima opera (Freiburg, 1894, pag. 115 e seg.), aggiungendo che se i Padri non eran concordi nell'ammettere la dimostrabilità dell'esistenza divina, convenivano però tutti nell'affermare l'inconoscibilità della sua essenza *(Unerkennbarkeit)*.

(2) Nella Costituzione dogmatica *Benedictus Deus,* così sono designati da Benedetto XII i caratteri della visione beatifica: « Auctoritate apostolica definimus, quod animae Sanctorum... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante crea-

divina è l'apice e il fastigio di uno stato sovrannaturale, la natura con qualsiasi esercizio delle sue forze non deve poter raggiungerla mai. Infatti, quando l'uomo ha compiuto il pellegrinaggio di questa vita mortale, Dio, con uno sforzo superiore della sua bontà, lo solleva fino a sè non con un semplice accrescimento delle sue forze primitive, ma con un' assoluta trasformazione di tutte le sue facoltà. È un punto fondamentale della dottrina cristiana, sul quale si esprimono chiaramente e ripetutamente le Scritture, e che i Padri della Chiesa, i Dottori e i Concilj hanno sostenuto con energia, specialmente contro l' ontologismo e l' intuizionismo mistico: *Istud dictum* — afferma S. Tommaso dirigendosi agli intuizionisti — *contrarium est Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt. Unde ex hoc ipso, quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est... Non est autem possibile, ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex eo, quod ita limpide, vel plus vel minus, eam videt. Non igitur visio beati visione viatoris distinguitur per hoc, quod est perfe-*

---

tura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare et aperte eis ostendente; quodque sic videntes, eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione... sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam ». E il Sacro Concilio di Firenze: « Credimus animas perfecte puras mox in coelum recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius ».

ctius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre (1).

Ma si potrebbe obbiettarci che tutto questo, anzichè comprovare il carattere agnostico della religione cristiana, dimostra invece il contrario, appunto perchè, se essa nega la possibilità d' una cognizione di Dio *ut in se est* durante la breve esistenza terrena, la promette però, e sicura, e completa, e eterna in un' altra esistenza, nella vera esistenza (2).

E noi ammettiamo volentieri che l' agnosteismo della religione cristiana, come momento di tutta un'aspirazione e come parte di tutto un organismo di fede, differisce non solo dall'agnosticismo filosofico, da quello kantiano e spenceriano ad esempio, ma anche da ogni altro agnosticismo religioso, per esempio da quello delle antiche religioni indiane; e che nella coscienza del credente finito e infinito, naturale e sovrannaturale, peccato e redenzione, perfezione formale e perfezione eminente, conoscenza enigmatica e visione intuitiva sono termini obbiettivamente correlativi, così intimamente congiunti da costituire se non due aspetti di un solo e medesimo atto, di una sola e suprema verità. Ma non

---

(1) È da osservare però che i teologi (cfr. ad. es. S. Agostino, *Serm.* CXVII, c. III, n. 5) se danno all' uomo glorificato il nome di *comprehensor,* non gli concedono una visione comprensiva che di certi oggetti in Dio, giacchè le sue facoltà rimangono finite malgrado la loro elevazione beatifica. Senza dubbio esso vede Dio faccia a faccia; e siccome Dio è infinitamente semplice, si può dire anche che lo vede intero, *totum* come dicono i teologi; ma non si può dire che lo colga adeguatamente, *totaliter,* perchè non lo vede infinitamente. Per tutta la questione cfr. Cathrein, *Moralphilosophie,* zed., Friburgo, 1892, t. I.

(2) S. Tom.: *De Verit.,* c. 18. a. s. Cfr. in Billot: *Op. cit.*, t. I, pag. 30-36, le sentenze in proposito degli altri Padri e Dottori.

è attraverso il velo della fede, o, se par meglio, alla luce della fede che noi consideriamo il problema. Qui noi esaminiamo il cristianesimo da un punto di vista esclusivamente naturalistico e critico, come un organismo di concetti e di dottrine appoggiate sopra una particolare soluzione della gnoseologia religiosa. Questa soluzione consiste nel negare alle facoltà *umane* di conoscenza religiosa la capacità di esaurire il loro oggetto; nel porre codesto oggetto come trascendente in modo assoluto ogni *naturale* processo conoscitivo: essa ci presenta dunque quel rapporto di irreducibilità tra i due termini (soggetto e oggetto, pensiero e cosa, idea e realtà) che vedemmo costituire il carattere essenziale di ogni forma di agnosticismo, sia filosofico, sia scientifico, sia religioso.

Codesta identità fondamentale delle varie forme d'agnosticismo è anche storicamente provata dal loro presentarsi quasi sempre unite, e, per ciò che riguarda più particolarmente il cristianesimo, dal fatto che in molti teologi e padri della Chiesa l'agnosteismo è anche dedotto — come vedremo ampiamente nei due capitoli successivi — con argomentazioni *a fortiori* dell'agnosticismo cosmologico e filosofico: se noi non possiamo conoscere nè l'essenza del mondo esterno, nè l'essenza dell'anima nostra, a tanto maggior ragione non potremo conoscere l'essenza di Dio, che è infinitamente superiore così al mondo come all'anima. Da ultimo, la promessa cristiana d'una conoscenza perfetta nell'esistenza futura, non può annullare il suo carattere agnostico, perchè non è senza riscontro nelle altre dottrine analoghe; anzi l'inconseguenza più tipica dell'agnosticismo è di aver sempre concesso, sia pure sotto altra forma e per altre vie, ciò che prima aveva negato: sempre e dovunque gli agnostici hanno voluto navigare il mare

misterioso, per il quale avevano sentenziato non possedersi nè barca nè vela, e figgere lo sguardo in quel sole il cui splendore avevano dimostrato insostenibile all'occhio umano. Emanuele Kant, se esclude risolutamente il reale in sè dalla sfera della scienza e della conoscenza, lo include però nel dominio dell' attività pratica e della fede morale. Herbert Spencer, dopo aver dimostrata la inconoscibilità dei supremi concetti della scienza e della religione, ammette che di codesto inconoscibile abbiamo un sentimento vago, che ce lo fa avvertire tutt' intorno a noi e sopra di noi. Nel brahmanismo e nelle Upanishadi l' assoluta inconoscibilità del principio delle cose è ripetuta in mille modi; il che non toglie che del principio medesimo, Brahman o Atman, si affermino poi attributi positivi come il pensiero, la sensibilità, il volere. Nello stesso insegnamento del Buddha, esemplare forse insuperato di universale agnosticismo, noi troviamo affermazioni come questa: « Udendo le esclamazioni di gioia di coloro che hanno veduto il Nirvana, quei che non l'hanno veduto conoscono quale stato felice esso sia » (1).

* *
*

§ 2. — La centralità dell' agnosteismo nella religione cristiana si rivela, come in parte vedemmo, nel gravitare di tutto il suo sistema dottrinale intorno al concetto della trascendenza ontologica e logica dell' essere divino. Redenzione, atto creativo, ispirazione, ri-

(1) *Milinda,* II, 48. Cfr. anche Höffding, *Filosofia della religione* p. 83 e seg., Piacenza, 1909.

5

velazione, provvidenza, grazia, educazione divina, dottrina della Trinità e delle processioni divine non si comprendono se non nei rapporti genetici che li uniscono a codesta nozione fondamentale.

Ufficio della rivelazione è di far conoscere agli uomini i principali elementi dell'ordine sovrannaturale che, nel piano provvidenziale, è il fine che occupa il primo posto, poichè tutto converge verso di esso, e da esso ogni cosa riceve la luce. Il fine dell'ordine sovrannaturale è Dio contemplato faccia a faccia, non più nello specchio delle creature o per gli enigmi delle analogie; Dio posseduto eternamente e realmente senza mescolanze, nella sua essenza adorabile; Dio infine comunicante per sempre alle sue creature il suo amore e la sua felicità. Per tal modo Dio creatore ha posto sè stesso come termine del proprio atto creativo: *omnia propter semetipsum operatus est Deus.* Ciò perchè egli ne è il principio e perchè la sua qualità d'esser fine altro non significa che l'esser principio sino alla fine, comunicando sino alla fine la propria bontà (1). In altre parole ogni cosa è quella che è per ciò che riceve dal suo principio, e non raggiunge la pienezza dell'esser suo se non quando realizza con unione perfetta la perfetta somiglianza del suo principio; e poichè Dio è il nostro principio egli non può che essere il nostro fine. Ma questo fine evidentemente sorpassa in modo infinito le nostre forze qualunque sviluppo esse prendano; nè potrebbe essere raggiunto che con mezzi proporzionati. È dunque necessario che il fine e i mezzi siano conosciuti, e questo è l'oggetto stesso della rivelazione, che Dio ha vo-

---

(1) Tertulliano: *Adv. Prax.*, 14.

luto concederci. La ragione ci dice che ora non possiamo conoscer Dio che sotto i veli della sua perfezione partecipata e nello specchio delle sue opere, *videmus nunc per speculum et in aenigmate;* la rivelazione ci dice che lo vedremo quale è, *tunc videbimus facie ad faciem, videbimus eum sicuti est* (1).

La prima educazione religiosa del genere umano è opera di Dio, effetto della sua rivelazione. Essa coincide con l' origine del mondo ed è data e continuata parte con parole parte con fatti, per via mediata e per via immediata. Le fasi di questa rivelazione sono quattro (originaria, patriarcale, mosaica e cristiana) e quantunque si debbano riguardare come un solo tutto strettamente connesso, diretto ad educare gli uomini nella conoscenza del vero Dio, le tre prime non si considerano che come fasi preparatorie dell' ultima, la più perfetta di tutte, perchè manifestazione diretta di Dio. Se infatti l' essere incommensurabile di Dio è in sè stesso inaccessibile alla nostra intelligenza, ne viene che egli stesso deve mettersi in rapporto con la nostra intelligenza, apparirci sotto forma umana, insegnarci a conoscerlo poichè nessun' altra persona che lui ce lo può rivelare. Come non possiamo mirare il sole nella sua sostanza, ma soltanto nella luce attenuata che arriva sulla terra, così Dio non possiamo mirarlo che nella sua potenza creatrice, che è suo figlio, il quale, uno con lui, lo manifesta: *Visum quidem Deum secundum hominum capacitatem non secundum plenitudinem divinitatis... ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium cognoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solemn obis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam*

(1) *Ep. ai Corinti*, I, XIII, 12.

summam, quae est in coelis, radium eius toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur (1). Dal che risulta che anche l'apparizione del Cristo, se completa l'educazione dell'uomo cominciata col principio del mondo, non ci dà di Dio che una conoscenza analogica, relativa, indiretta. Dio è puro spirito, atto puro, un principio la cui sostanza è in atto, *ἧς οὐσία ἐνέργεια*, secondo l'espressione aristotelica; le forme umane che egli assume per apparirci non hanno dunque alcun rapporto con lui, ma soltanto con noi. Nel Cristo non vediamo la divinità, ma noi stessi. L'antropomorfismo divino corrisponde all'antropomorfismo umano: Dio non può farsi vedere dall'uomo che sotto forme umane, l'uomo non può rappresentarsi Dio che con forme simili alle proprie (2). Ci moviamo sempre nello stesso circolo: Dio si fa conoscere, l'uomo può rappresentarselo, può invocarlo, ma in sè stesso egli rimane e deve rimanere inconoscibile, incomprensibile e ineffabile.

---

(1) S. Tom.: *Sum. theol.*, I P., qu. 12, a. I.

(2) Sul significato e l'estensione dell'antropomorfismo nella teologia cristiana vedasi: Guelpe, *Apologie den anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes.* Leipzig, 1842. Il problema è fra i più delicati e gravido di pericoli, tantochè alcuni preferiscono lasciarlo insoluto, come ad es. lo Pfleiderer: « Freilich dürfen wir uns dabei nicht verhehlen, dass diese Aufgabe (cioè di determinare i limiti dell'antropomorfismo) nie völlig zu lösen ist ». Giacchè ci è facile dimostrare quali determinazioni sconvengono all'essere infinito, ma tostochè dobbiamo « positive Bestimmungen aufzustellen, die auf genaue Angemessenheit Ansspruch erheben dürften, so stossen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Nicht nur können wir vom inneren Leben Gottes an sich, seinem Fürsichsein, niemals etwas bestimmtes aussagen.... sondern auch sein Verhältniss zu uns erfahren wir nur nach der in unser Bewusstsein fallenden Wirkung, die wir auf ein entsprechendes göttliches Wirken als ihre

Secondo alcuni storici della filosofia cristiana, il concetto della triplicità divina — l'espressione *trinitas* (τριάς) non si comincia ad usare, applicandola alla divinità, che con Teofilo d' Antiochia, apologeta del secondo secolo (1) — risulterebbe da elementi derivati in parte dalle Scritture, in parte dalla filosofia platonica. Quest' opinione, condivisa anche da alcuni dei primi Padri e storici della Chiesa (2), trova la propria giustificazione negli accenni trinitarî contenuti negli scritti autentici e apocrifi di Platone, e nel grande influsso che le formole e i pensieri platonici esercitarono sui Padri che costruirono la dottrina delle tre persone. Senza entrare nel dibattito storico, e pur riconoscendo l' efficacia che la filosofia platonica può aver esercitato sullo sviluppo di codesta nozione, a noi sembra che essa balzi fuori nel modo più naturale dalla stessa primitiva dottrina cristiana; e più precisamente dalla necessità di accordare

---

Ursache zurückführen. Wollen wir aber dieses göttliche Wirken beschreiben, so können wir das nur nach Analogie des uns allein unmittelbar bekannten Wirkens, nämlich unseres eigenen, nach welchem wir ja auch alles Wirken endlicher Ursachen auf uns zu deuten pflegen ». *Religionsphilosophie,* p. 503-505. Vedasi anche R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart,* Leipzig, 1909 pag. 347 e seg.; Renouvier, *Le personalisme,* Paris, 1903, p. 49 e seg.

(1) Cfr. Rauschen: *Manuale di patrologia.* Firenze, 1905, p. 67.

(2) Eusebio così commenta un passo platonico contenuto nella seconda lettera a Dionisio: « Haec Platonis verba qui explicandam Philosophi mentem suscepere, ad primum Deum secundumque principio referunt, nec non ad tertium, quam mundi animam, Deumque tertium ipsi quoque appellare solent ». *Praep. Evangel.* I. XI. E Claudiano Mamerto: « Plato unum Deum et tres in divinitate personas, laudabili ausu, mirabili ingenio, inimitabili eloquio quaesivit, invenit, prodidit.... Et indivisam Trinitatem non solum ita credi oportere docuit, sed et convicit », *De statu animae,* libro II, c. 7. Cfr. anche Origene: *Contra Celsum.* l. VI, 8, 9.

la fiducia in una rivelazione completa di Dio con l'idea della immutabilità e incomprensibilità della sua essenza.

Codesta idea era infatti inconciliabile con l'altra della azione creatrice e conservatrice di Dio nel mondo, sulla quale si fondava la confidenza in una perfetta rivelazione: e per lo stesso motivo anche con la fiducia nella santificazione della volontà umana, che le rendesse possibile il raggiungimento della propria perfezione. Le tre ipostasi unite in Dio non sono che la proiezione mitologica di questi tre principî irrevocabilmente contraddittorj, ma ugualmente imperativi, della fede cristiana. Unificarli non era ragionevolmente possibile; perciò se ne fece un mistero che la ragione è impotente a comprendere e che la stessa rivelazione annuncia ma, naturalmente, non spiega. *Tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.*

Non è nostro proposito, ripetiamo, di entrare nemmeno di sfuggita nel campo delle discussioni accalorate, delle distinzioni sottili, delle lotte acerbe, attraverso le quali, per un periodo più volte secolare, si venne maturando il dogma della Trinità. È un còmpito che spetta alla storia della Chiesa, della filosofia cristiana e delle eresie. E neppure intendiamo fermarci ora a determinare se e quanto gli elementi triploteistici contenuti nella rivelazione cristiana possano aver influito sulla formazione dello stesso dogma. Il nostro scopo è di mettere in luce, da un punto di vista strettamente teorico, la necessità che s'imponeva ai Padri di difendere contemporaneamente principj e credenze tra loro irreducibili; necessità che doveva condurli a trasgredire i limiti del razionale e a collocare la soluzione nelle zone vietate del mistero. Solo a questo patto restava salva l' idea dell'assoluta trascendenza divina.

Noi abbiamo già veduto l'importanza fondamentale di questa idea nell'edificio delle credenze cristiane. Ma accanto ad essa, un' altra convinzione sussisteva non meno profonda, non meno incrollabile: la convinzione che Dio, dominatore supremo e supremamente buono, agisce sulla stessa natura, penetra la realtà molteplice e mutevole del mondo e della nostra coscienza, vi si manifesta in tutta la sua pienezza. Come adorarlo un Dio che non si comunica, come amarlo un Dio che non benefica, come raggiungerlo un Dio che non insegna la via e non presta i mezzi che conducono a lui? Un Dio simile, chiuso nella contemplazione di sè stesso, sarebbe stato un Dio supremamente egoista. Se esso aveva potuto germogliare nella mente negatrice d'un Epicuro, che i propri dèi aveva esiliati negli spazj intercosmici, vietando loro ogni azione sugli uomini e sulle cose, non poteva mai splendere nella fede d' un cristiano, coltivarne la speranza, sostenerne il volere. Dio dunque, nella sua infinita bontà, agisce e si rivela nelle cose, negli stati del mondo, nei pensieri della nostra mente e negli affetti del nostro cuore: la ragione, la volontà, la libertà sono suoi doni. Ma ciò urtava contro la prima credenza; se Dio penetra nel mutevole, nel fenomenico, nell'accidentale, come può sussistere la sua trascendenza e semplicità? Tra il comunicare e il non comunicare, tra l'azione e l'inerzia, tra la necessità e la contingenza, tra l'unità e la molteplicità, tra l'immutabilità e la mutazione, tra la trascendenza e l'immanenza non c'è via di mezzo, perchè i termini sono contradditorj.

Ma poichè si dovevano tener fermi entrambi, si ricorse ad una prima distinzione. Si distinse cioè il Dio che eterno, trascendente, immobile ed immutabile, troneggia nella pienezza infinita della sua perfetta sempli-

cità, dal Dio che crea e conserva il mondo e lo dota di tutte le sue perfezioni (1). Il primo è il Padre, che non è generato, che è il principio di tutte le cose, e che è più padre di tutti i padri perchè, essendo puro spirito, è egli stesso il germe che la sua potenzialità vivifica. La sua essenza non si comunica al mondo, la sua nozione è al di sopra dello spirito umano, il suo aspetto nessun essere vivente vide nè vedrà mai.

Nel secondo si manifesta una nuova opposizione, che, con processo analogo a quello fin qui seguito, dà luogo alle due ipostasi divine procedenti dal Padre. E infatti, perchè noi possiamo compiere la volontà di Dio, su cui riposa ogni perfezionamento della nostra volontà, non basta che codesta volontà divina ci sia rivelata esternamente dal Creatore e che noi la percepiamo al di fuori; è necessario che si riveli in noi stessi. Biso-

---

(1). F. Christian Baur, considerando il problema dal punto di vista storico, ha determinato in modo che mi sembra assai preciso l'opposizione tra i due principj divini e l'ufficio del *Logos* (Verbo), derivato dalla filosofia alessandrina: « In ihr glaubte man die notwendigte Vermittlung für die beiderseitigen Interessen gefunden zu haben, dier hier gegen einander auszugleichen waren, um auf der einen Seite das Wesen Gottes in jene absolute Transcendenz über die Welt hinauszustellen, welche die speculative Betrachtung der Idee des Absoluten zu fordern schien, auf der andern Seite aber auch zwischen Gott und Welt ein ebenso nahes und immanentes Verhältniss zu setzen, als diess im Interesse des Religion sowohl als der Speculation zu liegen schien »; *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte.* Leipzig, 1865, vol. I, pag. 243 e seg.; dove però è da osservare che la trascendenza divina non doveva sussistere, come afferma il Baur, per puro interesse speculativo, ma anche e specialmente per una esigenza essenzialmente pratica e morale; se Dio è il termine della speranza, l'asilo della eterna felicità, è necessario che l'ordine ch'egli rappresenta sia infinitamente superiore in perfezione all'ordine naturale.

gnava dunque distinguere nel Dio che fonda il mondo due specie di energie: l'energia creatrice e conservatrice dell' ordine naturale, la quale si rivela soltanto come azione di Dio in noi, che rispetto ad essa siamo passivi; e l'energia santificante il nostro volere, per la quale noi stessi applichiamo la volontà di Dio e compiamo l'opera sua. Quella fu il Figlio, questa lo Spirito Santo: le due processioni dell'intelligenza e dell'amore divino. Il Figlio è generato, è primogenito e unigenito, in quanto esaurisce nella sua persona tutta la forza generatrice del Padre, del quale è il Verbo (1); lo Spirito Santo non può quindi essere generato, ma dato, ed è l'amore divino sostanziale e consostanziale (2). Al Padre, che si libra sopra tutte le cose e che non potrebbe esser designato da alcuna nozione temporale e finita, noi andiamo passando prima per lo Spirito Santo poi per il Figlio. Così la Trinità è completa: sono tre persone

---

(1) Cfr. Taylor: *Manuale di teologia sistematica,* Firenze 1906, p. 26 e segg., 73 e segg.; Billot: *Op. cit.,* t. II, p. 31 e segg.

(2) Cfr. Monsabré: *Op. cit.,* parte II, c. X, XI. Sulla determinazione della persona di Cristo mediante l'idea del *Logos* dice il Baur: « Es ist in der That bemerkenswerth, welchen allgemeinen Anklang die Logos-Idee fand, sobald sie mit der Person Christi in diese bestimmte Verbindung gesetzt war, es war wie wenn das christliche Bewusstsein in ihr erst Haltpunkt gefünden hätte, welcher ihm bisher noch fehlte. In der Logos-Idee trafen so zwei von verschiedenen Punkten ausgehen Richtungen zusammen, um sich zur Einheit zusammenzuschliessen, in ihr, d. h. in dem in ihr angesprochenen Verhältniss des Sohns zu Gott, hatte das christliche Bewusstsein seinem absoluten Inhalt, und die verschiedenen Modificationen dieses Verhältnisses, wie wir sie in den soweit auseinandergehenden Vorstellungen über die Trinitätslehre sehen, sind nur die verschiedenen Momente, die sich in dem Begriff des Logos unterscheiden lassen ». *Vorlesungen* I, p. 244.

viventi e sussistenti, che, per quanto siano in modo infinito identiche nella natura e nelle perfezioni assolute, sono, dice San Tommaso, in modo infinito distinte per le loro relazioni incomunicabili e per le loro proprietà personali.

La dottrina delle tre ipostasi unite in Dio ci appare in tal guisa come il risultato naturale dell' agnosteismo cristiano, negli atteggiamenti e nei temperamenti che esso dovette subire per conformarsi alle esigenze di una religione positiva e rivelata, consolatrice e redentrice. L'idea dell'assoluto, del trascendente, dell' incomprensibile fu applicata alla nozione di Dio Padre; la fiducia nella partecipazione d' una rivelazione perfetta di Dio fu appoggiata alle altre ipostasi: le promesse cristiane si realizzavano senza confondere nel naturale il sovrannaturale.

Una prova storica del rapporto genetico che unisce il trinitarismo all'agnosteismo, ci è offerta da un teologo cattolico di molta dottrina, il Tixeront. Studiando gli elementi giudaico-palestiniani che preparano l' avvento del cristianesimo, egli constata, senza però derivarne le legittime conclusioni, la coincidenza di questi due fatti: l'affermarsi della trascendenza divina e il primo germogliare del concetto trinitario (1). Le tendenze idolatriche, che erano un tempo assai forti nel popolo ebraico, sono soppiantate, al ritorno dall'esilio, da una avversione decisa a tutto ciò che rappresenta il paganesimo: « nello stesso tempo, la trascendenza di Dio s'afferma: il suo nome, sempre ineffabile, è sostituito da equivalenti che esprimono tutti la sua grandezza e la sua sovranità....

---

(1) Tixeront: *La théologie anténicéenne* (nella collezione della *Histoire des dogmes* del Lecoffre). Paris, 1906, p. 31 e segg.

Gli antropomorfismi sono spiegati, raddolciti, gli attributi divini sono più distintamente analizzati. Tra questi si insiste sulla santità, in quanto implica la separazione da ogni impurità fisica e morale » (1). E nello stesso tempo, continua il Tixeront, la dottrina della Trinità comincia a delinearsi; in modo ancora oscuro e rudimentale, se si vuole, ma con accenni sempre più precisi al Verbo, personificante in sè stesso la sapienza divina. « Primogenita di Dio, creata avanti i secoli, codesta sapienza ha assistito Dio nella creazione e nella organizzazione del mondo: essa ha un officio cosmico: ed ha anche un còmpito morale: è l' ispiratrice di tutte le virtù e la sorgente della vita (2) ».

Per noi questa coincidenza non è fortuita, ma causale. Quanto più alto l'essere divino andava librandosi sul mondo e sulle cose, quanto più la sua nozione si veniva sciogliendo dalle prese dello spirito umano, tanto maggiormente doveva imporsi alla coscienza religiosa la necessità di collocare delle potenze mediatrici tra il Dio padre e il mondo delle sue creature. Tant' è vero che proprio in questo momento, cioè nel momento in cui la trascendenza e l'inconoscibilità divina s'affermano, due altre idee, come constata lo stesso Tixeront, si delineano sull'orizzonte della fede: quella della preesistenza in Dio delle persone che, stromento de' suoi disegni, dovevano poi apparire nel mondo e manifestarvisi esteriormente; e quella degli angeli, primo oggetto della creazione. La preesistenza sarà applicata in sèguito al Messia; quanto agli angeli, noi troviamo già i principali come Michele, Gabriele ecc., e il loro officio è di mettere in

(1) *Op. cit.*, p., 35.
(2) *Op. cit.*, p., 36, 41 e seg.

comunicazione Dio con gli uomini. « Gli angeli, in numero incalcolabile, sono gli intermediari delle comunicazioni divine. Essi hanno una gerarchia e dei capi: sette fra questi si tengono costantemente davanti a Dio » (1). Essi entrano anche nelle credenze escatologiche palestiniane, in quanto la visione diretta di Dio e dei suoi angeli è il premio che attende gli eletti nella vita eterna.

*
* *

§ 3. — Ci resta ora da esaminare nella gnoseologia cattolica un' ultima dottrina, strettamente connessa con quella della trascendenza della divinità e alla quale abbiamo più volte accennato: la dottrina della conoscenza indiretta o analogica.

La possibilità d'una tale conoscenza, che risponde a un imprescindibile bisogno della coscienza cristiana, è ammessa, già vedemmo, dalle stesse scritture; ma la parola rivelata non contiene al riguardo che accenni generici e fugaci, in parte anche contradditorj. Spettava alla teologia il còmpito di precisare le forme e i modi di tale conoscenza, di fissarne i limiti e la portata, di determinarne il valore. Còmpito arduo se altro mai, e non scevro al tempo stesso di insidie e di pericoli; poichè, se da un lato è ben difficile stabilire dei rapporti di analogia tra il relativo e l'assoluto, tra il finito e l'infinito, è molto facile dall'altro che le necessità stesse di una tale ricerca conducano inconsciamente a violare le frontiere che li separano e a distruggere così l'infinità e l'assolutezza divina (2). Nel momento stesso in

(1) *Op. cit.*, p., 37, 38 e seg.

(2) Cfr. F. Cellarier: *Rapports du relatif et de l'absolu*, Paris, 1890, specie alle pp. 65-91; M. Guilbert: *Monde et Dieu, ou le fini,*

cui l'intelletto umano, restando tale, penetra nel santuario dove si nasconde l'essere supremo, questo, cessando di essere inconoscibile, diviene finito, relativo, imperfetto.

Posti così tra Scilla e Cariddi, alcuni tra i più grandi spiriti della Chiesa si abbandonarono nelle braccia della visione mistica, quasi a pregustare nella vita terrena le gioie dell' esistenza beata; altri si tennero racchiusi nelle formule sterili della teologia negativa, proclamando il silenzio unica e vera lode di Dio: *silentium tibi laus.* Ma la maggior parte dei teologi, pur senza disconoscere tutta l' eccellenza della *via remotionis,* credette possibile, e conforme all' insegnamento della Scrittura, di integrarla con la *via eminentiae,* cioè mediante l' affermazione in grado sommo di tutto l' essere che esiste nelle creature (1); nè è da meravigliarsi se in questa impresa disperata di determinare l' indeterminabile, di definire l' indefinibile, di parlare l'ineffabile, la teologia cattolica si sia sperduta in un mare di sottigliezze e di sofismi, scambiando spesso delle semplici distinzioni nominali per differenze reali e non evitando

---

l'infini et leurs rapports, Paris, 1878, p. 91 e segg. ove si afferma l'incapacità della ragione a risolvere il problema e la necessità d'una rivelazione soprannaturale.

(1) S. Tommaso, *C. Gent.*, l. I, c. XIV: « Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum ».

sempre gli scogli dell' antropomorfismo. Il quale del resto, è considerato non solo come legittimo, ma anche come inevitabile da teologi di gran fama, quali ad es. il Mansel, che rivolgendosi ai meta-fisici e a tutti coloro che, per voler troppo purificare l' idea di Dio, la riducono a un vuoto schema, così dice: «Insensati, che s' imaginano che l' uomo possa sorpassare sè stesso, e che la ragione umana possa disegnare altra cosa che una umana rappresentazione di Dio... La simpatia, l' amore, la tenerezza paterna, la misericordia che perdona si sono evaporate nel crogiolo della loro filosofia; e che è il *caput mortuum,* che rimane, se non i tratti più duri d' una umanità che si rappresenta nella sua ripugnante nudità?» (1). Antropomorfismo per antropomorfismo, meglio di quello che s' ignora val forse quello che ha piena coscienza di sè stesso, che non s' arresta a metà strada, che s' ispira alla Bibbia e favorisce la vita religiosa dell' umanità.

Esaminiamo dunque l' orditura logica sulla quale è intessuta la dottrina della sostanza, dei nomi e degli attributi divini.

Nell' uso teologico l' analogia ha tre forme principali, che non sono poi che i tre momenti successivi di un medesimo processo: il momento ontologico, il grammaticale e il logico (2). L' analogia ontologica è quella che intercede tra gli esseri partecipi in misura

---

(1) *The limits of religious thought*, Londra, 1858, p. 12; cfr. anche pp. 13, 14, 60-61.

(2) Cfr. in proposito, oltre le opere già citate del Monsabré, del Billot, del Franzelin ecc., Heinrich, *Dogm. theol.* Magonza, 1879, t. III, § 166; Petau, *Theol. dogm.* Paris 1644: de Deo, l. I, c. V-XIII; l. VII, c. I-IV; Billuart, *Cursus theol.* Wurtzburg, 1758, diss. IV, a. 12.

diversa d'una stessa proprietà, o legati da una relazione esteriore di causa con la proprietà di un essere da essi diverso, o associati nella loro disparatezza da un puro atto mentale. Tra Dio e le sue creature esiste il primo di questi rapporti, cioè un' analogia ontologica di primo grado. Infatti le stesse qualità che sono possedute dalle creature in maniera finita e relativa, esistono in maniera infinita nell'essere supremo, che ne è il principio: per ciò egli è, secondo l' espressione teologica (1), il *primum analogatum,* mentre le creature non sono che tante *secundaria analogata.*

Ma è possibile concepire un qualsiasi rapporto di somiglianza tra le *stesse* qualità possedute infinitamente dal Creatore, finitamente dalle creature? Ed è legittimo chiamarle le stesse qualità, una volta che nell' uno perdono tutti quei caratteri di limitazione, relatività, accidentalità, mutabilità, imperfezione ecc. per cui le altre sono quello che sono (2)? Ad esempio, l' intelligenza è una proprietà umana, in quanto limitata nel tempo e

---

(1) Heinrich, *Op. cit.,* loc. cit. p. 386.

(2) A tal proposito scrisse già l'Hegel: « Il modo di dimostrazione, che è proprio del conoscere finito, presenta, in generale, questa stortura, che si debba addurre un fondamento oggettivo dell' essere di Dio, il quale diventa perciò un qualche cosa di mediato da un altro. Questo modo di dimostrazione, che ha per sua regola l' identità dell' intelletto, urta nella difficoltà di compiere il passaggio *dal finito all' infinito.* Così non poteva uscire dal bivio: o di liberare Dio dalla finità positiva del mondo esistente, onde doveva concepirlo come la sostanza immediata di questo (panteismo) o di lasciarlo come un oggetto di fronte al soggetto, facendone, per tal modo, alcunchè di *finito.* Gli attributi, che debbono essere determinati e diversi, si perdono nel concetto astratto della pura realtà, dell' essenza indeterminata. In quanto però il mondo finito resta ancora nella rappresentazione come il vero essere, e Dio gli

nello spazio, subordinata a determinate leggi e condizioni, soggetta all'errore; se le togliamo la limitazione, la condizionalità, la mediatezza, la fallibilità potremo ancora chiamarla intelligenza? e potremo concepirla come tale? Nell' uomo la scienza, frutto dell' intelligenza, è la conoscenza di un *altro* con cui l' intelligenza è in rapporto adeguato; in Dio, causa prima ed universale, la scienza è invece la conoscenza immediata di *sè stesso*, che esaurisce la conoscenza del tutto nella sua ragion d'essere: Dio conosce tutte le cose non perchè le veda in sè stesse, ma perchè le vede in sè stesso. Quindi la scienza umana è progressiva, la scienza divina è la perfezione sussistente; la scienza umana è accidente, la scienza divina è sostanza; la scienza umana è molteplice e mutabile, la scienza divina è perfettamente una nella sua pienezza, incomunicabile nella sua natura, immutabile nella sua verità, perchè Dio è la stessa verità. Dato questo, il chiamare intelligenza e scienza l'intelligenza e la scienza divina è emettere un puro *flatus vocis* privo d'ogni senso. Un rapporto di analogia tra due oggetti basato sulla esclusione di tutti i loro caratteri, non è più un rapporto di analogia ma di assoluta disparatezza,

---

è di fronte, vi s'introduce anche la rappresentazione di diverse relazioni di Dio col mondo, le quali, concepite come attributi, debbono essere, da una parte, esse stesse, come relazioni con stati finiti, di natura finita (per es. giusto, buono, potente, saggio etc.) e insieme, dall'altra, essere infinite. Tale contraddizione non permette, da un siffatto punto di vista, altra soluzione che quella, nebulosa, di spingerle, mediante un potenziamento quantitativo, nell'indeterminato, nel *sensum eminentiorem*. Se non che, a questo modo, l'attributo affermato è in effetti ridotto a niente, e gli si lascia un mero nome ». *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, 1907, p. 39-40; cfr. anche le *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlino, 1901, p, 28 e seg.

che ci lascia nella più profonda ignoranza intorno alla natura del secondo termine (1).

I teologi hanno creduto di poter superare queste difficoltà, fissando il principio dell'analogia nel rapporto di causalità che lega Dio alle creature, e distinguendo varie specie di perfezioni e vari modi di essere possedute da Dio e dalle creature. Nessuna causa, dice S. Tommaso, è *equivoca,* cioè totalmente diversa dal suo effetto, poichè la causa, ricavando l'effetto stesso dalla propria potenza e dal proprio essere, vi imprime la sua somiglianza (2). Vi sono però delle cause perfettamente *univoche* e delle cause semplicemente *analoghe*: le prime sono quelle che producono un effetto della medesima propria natura, come il leone che genera il leone; le

---

(1) Lo Pfleiderer riduce, molto giustamente, le determinazioni analogiche a semplici espressioni sensibili della nostra coscienza della divinità, affatto improprie a rappresentare la realtà in sè: «... nur Beschreibungen unseres Gottesbewusstseins sind, Ausdrücke für religiöse Erfahrungen, in welchen wir einer Wirkung Gottes auf uns innewerden, dass sie hingegen als Beschreibungen des Wesens und Wirkens Gottes an sich nur uneigentliche oder bildliche Bedeutung haben können. Wird dies übersehen und werden die Eigenschaftsbestimmungen für direkte objective Aussagen über Gottes Sein und Wirken selbst genommen, so verwickeln wir uns sofort in unlösbare Widersprücke, die nicht bloss für den Verstand ein Räthsel sind, sondern die auch für das religiöse Bewusstsein selbst verwirrend und irrenführend werden » *Religionsphilosophie*, p. 504-5; però il metodo analogico, ridotto a così modeste proporzioni, se evita le difficoltà e i pericoli che la teologia non sempre ha saputo evitare, perde anche qualsiasi valore per la gnoseologia religiosa, e non può più essere addotto come argomento per respingere l'accusa di agnosticismo. Cfr. invece il valore positivo che al metodo stesso dà il Mansel, *The limits of religious thought,* Londra, 1858, p. 132-157.

(2) *Sum. theol.*, I, q. XIII, a. 5.

altre quelle che producono un effetto solo parzialmente somigliante, e tale deve intendersi la causalità divina. Dio è causa analoga del mondo, perchè quando crea le cose finite imprime in esse la propria somiglianza, come ogni causa, ma non la somiglianza totale perchè l'infinito deve essere uno e gli effetti di Dio sono necessariamente finiti: *Agens universale, licet non sit univocum, non tamen et omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum* (1).

È evidente che una tale soluzione, anzichè eliminare le difficoltà, le ripresenta sotto diversa forma. Anche non tenendo conto di tutte le obbiezioni che la critica filosofica è venuta facendo da Hume in poi al concetto di causa efficiente; anche prescindendo dal fatto che tra causa ed effetto non esiste mai un rapporto di identità nè di analogia, ma bensì di eterogeneità, senza di che non si avrebbe successione causale ma semplice continuità (lo ammise implicitamente anche Kant, quando riconobbe che della cosa in sè, considerata come causa della materia e della forma della nostra conoscenza, nulla assolutamente può dirsi di definito (2)), la somiglianza tra due entità, una assoluta e l'altra relativa, rimane sempre inesplicata e inesplicabile, non comprendendosi come qualche cosa possa rimanere

---

(1) S. Tom.: *loc. cit.*, ad. 1.

(2) Su questo punto molto discusso della dottrina kantiana, e contradditorio con le premesse medesime del criticismo, mi rimetto alla dimostrazione dell' Höffding: *Histoire de la philosophie* Paris, 1906, vol. II, pag. 60 e segg. Per le dichiarazioni di Kant sulla inconoscibilità della cosa in sè cfr. *Prolegomena*, ed. Reclam, pag. 96, ove sostiene come regola generale « dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes wissen, noch wissen können » e anche a p. 137 e segg.

identico — giacchè la somiglianza implica l' esistenza di punti identici — diventando da infinita finita, e come quindi si possa risalire da questa a quella mediante l'analogia. Se Dio è il culmine dell' ordine sovrannaturale, che si contrappone all'ordine naturale, non può evidentemente esser riflesso in quest' ordine, nè alcuna creatura che a questo partecipa potrà giungere a lui per una via naturale, com'è quella del ragionamento analogico. O si fa dell' uomo un assoluto, o si fa di Dio un relativo: un termine di mezzo è inconcepibile. O il rapporto causale tra Dio e il mondo subordina entrambi alla stessa categoria e allora si può risalire dal mondo a Dio, ma Dio non é più quello che trascende per definizione ogni genere e ogni categoria; o non li subordina e allora tra Dio e il mondo non esiste più rapporto causale di nessuna specie, ed è esclusa ogni conoscenza anche indiretta di lui.

Non avendo compreso questo, i teologi continuarono a girar intorno al problema, illudendosi di poter colmare con delle parole l'abisso scavato da essi tra l'uomo e Dio. E incominciarono col distinguere le perfezioni *semplici,* la cui nozione nulla avvolge d'imperfetto, dalle perfezioni *miste*, il cui concetto implica qualche imperfezione: le prime sono in Dio e nelle creature in un modo proprio e formale, ma in Dio sono di più in una maniera eminente; le seconde non esistono *formaliter* che nelle creature, mentre in Dio sono soltanto *eminenter* e *equivalenter*. La ragione, ad esempio, è una perfezione mista perchè presuppone l'ignoranza e lo sforzo, essendo per definizione la facoltà di cogliere delle verità nuove partendo da altre già possedute: ora, mentre l'uomo possiede la ragione in modo proprio con le qualità e i difetti ad essa immanenti, Dio la possiede con le sole sue perfezioni, cioè come visione immediata

delle verità particolari nelle universali, delle conseguenze nei principj, degli effetti nelle cause. La bontà invece è una perfezione semplice, che appartiene formalmente a Dio, all'angelo, all'uomo; ma essa è in Dio in tutta la sua pienezza, perchè identica alla infinita sostanza divina nella quale si fonde con l'intelligenza, la sapienza, la giustizia; mentre non è pienamente nè nell' angelo nè nell'uomo, perchè posseduta da essi in misura finita, e aggiunta alla sostanza, e distinta dalle altre perfezioni. Se poi si esaminano le perfezioni semplici nei loro soggetti, cioè nel loro aspetto relativo e concreto, l' analogia si completa in questo modo: mentre nelle creature le perfezioni esistono in una maniera partecipata, *partecipative,* in Dio esistono in una maniera primitiva e originale: mentre nelle creature le perfezioni esistono in una maniera propria e formale, in Dio esistono *virtualiter,* cioè racchiuse nella virtù della sua onnipotenza, che le ha create, ed *equivalenter,* cioè nella misura delle perfezioni umane e al di là di esse.

Sarebbe agevole dimostrare come la distinzione tra perfezioni semplici e perfezioni miste, ad es. tra intelligenza e ragione, sia affatto arbitraria; e come le distinzioni successive non riescano ad altro che a complicare il problema senza farlo progredire d' un passo rendendo anzi sempre più profondo il mistero che avvolge la conoscenza divina, e sempre più palese, per conseguenza, l'inutilità del metodo analogico. Il che del resto è ammesso, più o meno esplicitamente, dagli stessi teologi (1). Alcuni, prima di accingersi alla determina-

---

(1) La stessa osservazione fa lo Pfleiderer, *Religiousphilosophie,* p. 503: « Mit dieser Ansicht (della inconoscibilità diretta della natura divina) befindet sich auch die kirchliche Gotteslehre in wesentlichen Einklang, dem bekanntlich haben die kirchlichen Lehrer

zione positiva della natura e degli attributi divini, proclamano tutta l'inanità d'una simile ricerca e la superiorità del metodo negativo: poichè, se con l'affermazione noi restiamo sempre al di quà dell'inaccessibile maestà divina, con la negazione la liberiamo da tutto ciò che potrebbe diminuirla, avvolgendola in un velo misterioso che ingrandisce il nostro concetto (1). Meno si sa di Dio, più se ne sa; l'ignoranza, in teologia, è il segno della vera sapienza (2). Altri giungono allo stesso risultato racchiudendo gli attributi divini in definizioni che, per essere formalmente contradditorie, esulano dal dominio della ragione per offrirsi alla luce della fede. Dionigi, Agostino e altri grandi teologi hanno fatto largo uso di codeste formule che riaffermano, nella loro inintelligibilità, l'assoluta trascendenza mentale dell'essere supremo. Dionigi, ad esempio, definisce l'amore divino come « un circolo eterno, la bontà del quale è ad un tempo il piano, il centro di attrazione e di espansione, il raggio e la circonferenza: circolo che descrive in un invariabile movimento la volontà che opera senza uscire di sè stessa, e ritorna al punto onde non s'è dipartita » (3). Altri infine, dopo aver lasciato libero il corso alle congetture, alle metafore e alle analogie, distruggono prudentemente l'edifizio della loro imaginazione,

---

von jeher bei der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften die menschliche Beschränktheit abzustreifen sich so ernstlich bemüht, dass man den Eindruck gewinnen kann, es bleibe von der menschliche Analogie wenig mehr übrig ».

(1) Cfr. l'articolo sugli *attributi divini* nel già citato *Dictionnaire de la théologie catholique* del Vacant.

(2) Cfr. Vacherot, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, III, p. 56-57.

(3) *De divinis nominibus*, C. IV, 14.

quasi spaventati della propria irriverenza: « Che è tutto ciò, o mio Dio, di fronte alla vostra potenza, alla vostra intelligenza e saggezza, alla vostra libera volontà, alla vostra bontà e al vostro amore? Infinitamente meno d'una goccia d'acqua rispetto all'oceano, a un grano di sabbia rispetto alle nostre montagne. Poichè tutto ciò che si conta e si misura è veramente nulla » (1). « O santo amore del mio Dio, perdonatemi d'aver osato paragonarvi all' amore degli uomini! L' amore è cosa sì bella nella nostra misera vita, ch'io credevo di trovarlo lassù quale apparisce quaggiù.... Non vogliamo penetrare ancora nel mistero di questi casti amplessi, nei quali Dio prende ed abbraccia la propria bontà, e ne è ricolmo eternamente d' una gioia, che lingua umana non varrà mai a ridire » (2).

Nei due momenti successivi l'analogia non ha che un valore giustificativo del primo. L'analogia grammaticale consiste infatti nel designare con lo stesso nome cose diverse unite da un rapporto di analogia reale, la analogia logica nel dedurre da un oggetto un altro oggetto, col quale il primo è legato da un rapporto reale di dipendenza o di comunanza di proprietà (3). Sarebbe quindi inutile che noi ci dilungassimo ad esaminarle, valendo per esse quanto osservammo riguardo all' analogia ontologica.

Possiamo conchiudere pertanto che la teologia non è riuscita a superare la contraddizione, già manifesta nelle Scritture, tra l' assoluta trascendenza divina, che

---

(1) Guilbert, *Op. cit.*, p. 52.

(2) Monsabré, *Op. cit.*, t. II, pag. 103, 108.

(3) Fra le opere già citate, cfr. specialmente il Billot, t. I, q. XII-XIII.

esclude ogni somiglianza con le creature, e la possibilità della conoscenza analogica, che implica l' esistenza delle somiglianze. Nè avrebbe potuto umanamente risolverla, se non decidendosi a sopprimere uno dei due termini: o la trascendenza divina, o la possibilità della conoscenza. Ma poichè nessuno di questi principj poteva essere abbandonato, sia per la loro autorità dogmatica sia per le diverse e complesse esigenze, d' ordine pratico e dottrinale, che ciascuno dei due è chiamato a soddisfare, i teologi furono costretti a mettersi per la via peggiore : quella dell'assurdo. Il quale ha però in tutte le religioni, e specialmente nella cattolica, un valore ben diverso che non abbia nella logica: questa lo caccia da sè come la negazione di sè stessa, quella lo accoglie sotto le sue grandi ali e lo proclama un mistero di fede. Così la Chiesa romana può lanciare il suo anatema tanto contro chi nega la possibilità della conoscenza analogica, quanto contro chi nega l'inconoscibilità dell'essenza divina.

Bisogna però riconoscere che, se le necessità pratiche della predicazione ordinaria e la stessa orientazione psicologica del cristianesimo spingono talora i rappresentanti della Chiesa ad esagerare il valore del metodo analogico, trascinandoli alle figurazioni superstiziose d'un grossolano antropomorfismo — cui sembrano porgere il destro le affermazioni di teologi imprudenti — i più grandi spiriti e le supreme autorità della Chiesa hanno sempre insistito di preferenza sulla insormontabilità dell'abisso, che separa il mondo dall'essere incomprensibile e ineffabile che lo governa. Questa nota agnostica, già presente nella rivelazione precristiana ed evangelica, domina in tutta la teologia dei SS. Padri, da cui è uscito, nella sua struttura fondamentale, l'organismo dogmatico della religione cattolica.

CAPITOLO III.

—

Le origini dell'agnosteismo cattolico

A. — La rivelazione precristiana e cristiana

Sommario: § 1. L'inconoscibilità divina nelle Sacre Scritture. — § 2. Passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento e ai primi apologisti. — § 3. La dottrina filoniana della trascendenza divina e suo influsso sopra la filosofia della Chiesa greca e latina.

§ 1. — Quali sono le origini storiche dell'agnosteismo cristiano? È esso uscito direttamente dalla predicazione del Cristo e degli Apostoli, fonte immediata del dogma cristiano, e s'è costruito su quegli elementi giudaico-palestiniani, giudaico-alessandrini, giudaico-ellenici e puramente ellenici, che, successivamente e con varia efficacia, influirono sullo sviluppo e sulla fissazione della dottrina cristiana? La risposta non è facile, in quanto presuppone la soluzione di tutta una serie di problemi assai complessi e delicati, che rientrano parte nella storia della filosofia e nella scienza delle religioni, parte nella teologia positiva e nella storia dei dogmi, e che ai giorni nostri sono oggetto di vivaci dibattiti non pure tra credenti e protestanti — fra i quali si combatte una

lotta antica — ma anche tra cattolici tradizionalisti e cattolici modernisti. Se, come insegna la Chiesa cattolica (1), i dogmi non sono che la traduzione in formule tecniche dei dati espliciti e impliciti della rivelazione, degli insegnamenti della Scrittura e della tradizione cristiana primitiva, la domanda che ci siam posta non ha nemmeno ragion d'essere: la teologia cristiana è tutta sostanzialmente contenuta nell' Antico e nel Nuovo Testamento; nulla può essere in essa che non corrisponda, sia pure attraverso differenze verbali, ai dati della rivelazione.

Ma, d'altro canto, la stessa storia ecclesiastica ci fa assistere alla incessante formazione di nuovi dogmi, continuata attraverso diciannove secoli di vita religiosa; e la possibilità d'una storia dei dogmi, ben distinta dalla teologia storica e dalla storia della teologia, dimostra per sè sola che una trasformazione, uno sviluppo, una vita debbono averla avuta essi pure: ciò che è immobile, ciò che è morto non ha storia. Ora, è questo appunto il lato vivo del problema, che più davvicino ci interessa: ne' suoi diciannove secoli di vita il pensiero cristiano ha sempre lavorato sui dogmi primitivi della rivelazione, limitandosi a rischiararli, a svilupparli, a coor-

---

(1) Cfr. in proposito: G. E. Newman, *Lo sviluppo del dogma cristiano*, Roma, 1908 specie alla p. 179 e seg.; De la Barre, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898; A. Sabatier, *Esquisse d' une philosophie de la religion*, Paris, 1898, specie a p. 294 e seg; i due libri del Loisy, *L' Evangile et l' Eglise*, Paris, 1902, *Autour d' un petit livre*, p. 195 e seg. Paris, 1903. Vedasi anche: R. Murri *Op. cit.* p. 68 e seg.; Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1905, p. 6-15; *** *Il programma dei modernisti, risposta all'enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis »*, Roma, 1908; F. Brunetière, *La science et la religion*, Paris, 1895; ecc. ecc.

dinarli in un sistema organico, o invece è penetrato nello stesso fondo dottrinale, alterandolo sostanzialmente, pure senza averne chiara coscienza?

E ammesso quest' ultimo punto, dovremo, con l' Harnack e i teologi protestanti (1), considerare il dogma cristiano come un prodotto del lavoro della filosofia greca sui dati evangelici? È una questione infinitamente complessa e che tocca i più gelosi interessi della fede: si tratta nientemeno che di decidere, osserva il Tixeront, (2) se i cristiani d' oggi sono cristiani o greci, se credono in Gesù e Paolo o non piuttosto in Aristotile e in Platone.

Per parte nostra, siamo di avviso che non sia possibile costringere nelle strettoie di un'unica formula il gigantesco lavorio, prolungatosi febbrilmente attraverso cinque secoli, che diè capo alla primitiva costituzione del dogma cristiano, al quale cooperarono uomini diversi per origine, per coltura, per tempra d'ingegno, per intendimenti religiosi; sul quale influirono in vario grado

---

(1) Com' è noto l' idea dominante dell' Harnack è che « il dogma, nella sua concezione e nel suo sviluppo, è l'opera dello spirito greco sul terreno dell'Evangelo »; quanto alla sua concezione *teorica* del dogma, egli nè dà questa definizione « Dogmen sind die begrifflich formulirten und für eine Wissenschaftlich-apologetische Behandlung augesprägten, christlichen Glaubenslehrens, welche die Erkenntniss Gottes, der Welt und der Heilsveranstanltungen Gottes su ihrem Inhalte haben; sie gelten in den christlichen Kirchen als die in helingen Schriften geoffenbarten Warheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist ». *Lehrbuch,* Vol. I, p. 3.

(2) *Op. cit.*; cfr. anche G. Gassau, *L' Allemagne Religieuse,* Paris, 1898, p. 96 e seg.

elementi disparati, d'ordine così morale e politico, come religioso e filosofico, correnti di pensiero e stimoli passionali, influenze immediate d'ambiente e sovrapposizioni successive, la cui azione, se penetra talora nel nocciolo stesso della sostanza, si arresta anche più spesso al rivestimento formale. D'altro canto, chi potrebbe disconoscere le profonde mutazioni che, *per quanto riguarda almeno la sua formulazione teorica*, la tradizione cattolica ha subìto passando dalla predicazione messianica del Cristo agli apologeti ellenisti del secondo secolo, ai Padri antignostici, alle definizioni dei primi concilj ecumenici, ai Dottori dell'età di mezzo, alla sistemazione tomistico-aristotelica, alle formule del Concilio di Trento? Non v'ha dubbio che, tra questi fattori, alcuni, come la filosofia e la coltura greca, esercitarono un'efficacia più decisiva e più profonda; ma ciò non implica necessariamente che tutto il contenuto della rivelazione ne sia uscito trasformato, nè esclude che una ricerca obbiettiva su qualche dottrina di fede, possa condurre a riconoscerne nel modo più sicuro l'originarietà.

Ed è precisamente quello che dobbiamo constatare riguardo al concetto della inconoscibilità divina. Le Scritture non lasciano dubbio in proposito. Così nell'Antico come nel Nuovo Testamento l'impossibilità di una conoscenza diretta della natura di Dio è ripetutamente affermata; ed a queste affermazioni si richiamarono sempre i Padri, i Dottori e i Concilj, specie nelle polemiche contro le varie forme d'intuizionismo.

Nelle teofanie dell'A. T. Dio non si offre mai direttamente allo sguardo degli uomini, perchè la sua vista non può essere sostenuta da occhio mortale. Così nell'*Esodo,* a Mosè che implora Dio perchè gli si riveli

e gli faccia conoscere la sua gloria, Dio risponde: « Io farò passare davanti a te tutta la mia bellezza, e griderò il Nome del Signore davanti a te; e farò grazia a chi vorrò far grazia, e avrò pietà di chi vorrò aver pietà.... Ma tu non puoi veder la mia faccia; perciocchè l'uomo non mi può vedere e vivere. Poi gli disse: ecco un luogo appresso di me; férmati adunque sopra quel sasso. E quando la mia gloria passerà, io ti metterò nella buca del sasso, e ti coprirò con la mia mano finchè io sia passato. Poi rimoverò la mia mano e tu mi vedrai di dietro, ma la mia faccia non si può vedere » (XXXIII, 18-23). La faccia di Dio sarà poi intesa allegoricamente come l' essenza, il tergo come le sue opere o manifestazioni che lo rivelano indirettamente. Ma ogni visione diretta dell'Ineffabile è illusoria, e se i settanta anziani dell'*Esodo* videro l'Iddio d'Israele, dobbiamo intendere ch'essi videro « sotto i suoi piedi... come un lavoro di lastre di zaffiro, somigliante al cielo in chiarezza ». (XXIV, 10). Come dice egli stesso, l'uomo non può vederlo e continuare a vivere; e infatti Monoach, quando s'accorge di aver fissato l'Angelo del Signore esclama rivolto alla moglie: « Per certo noi morremo, poichè noi abbiamo veduto Iddio ». (*Giudici,* XIII, 22). Dice Sofar nel libro di *Giobbe:* « Potresti tu trovar modo di investigare Iddio? Potresti tu trovar l'Onnipotente in perfezione? Che vuoi tu fare? Dio è più alto dei cieli, più profondo degli abissi; come lo potrai tu conoscere? » (XI, 8, 9).

E quando sul fiume Chebar, nel paese de' Caldei, Dio parlò ad Ezechiele, il profeta non vide di lui nè la faccia, nè la gloria, ma soltanto una somiglianza di esse: « E di sopra alla distesa.... vi era la sembianza di un trono....; e su la sembianza del trono vi era una sembianza come della figura di un uomo, che sedeva

sopra esso. Poi vidi come un color di rame scintillante, simile in vista a fuoco, indietro di quella sembianza di trono, d' ogni intorno, dalla sembianza dei lombi di quell' uomo in su; parimente, dalla sembianza de' suoi lombi in giù, vidi come una apparenza di fuoco, intorno al quale vi era uno splendore. L' aspetto di quello splendore d' ogni intorno era simile all' aspetto dell'arco che è nella nuvola in giorno di pioggia. Questo fu l' aspetto della somiglianza della gloria del Signore » (1,26-28).

La rivelazione precristiana non sembra escludere la possibilità di una conoscenza indiretta di Dio, ottenuta per le analogie delle creature. Essa è già contenuta implicitamente nella *Genesi*, dove Dio stesso dichiara di creare gli uomini secondo la propria imagine e somiglianza (I, 28), ed è poi affermata esplicitamente dall' autore della *Sapienza:* « A mezzo della grandezza e della bellezza delle creature, si può conoscere per analogia (ἀναλόγως) colui che ne è il Creatore » (XIII°, 5). Ma in altri punti troviamo negata anche la possibilità della conoscenza indiretta, come nel passo già citato di Sofar e nel seguente di Isaia: « Tutte le genti sono come un niente al suo cospetto: sono da lui reputate meno di nulla e per una vanità. Ed a chi assomigliereste Iddio, e qual sembianza gli adattereste? » (XL, 17, 18). È vero che si tratta di libri d' autori diversi, scritti in tempi diversi. Ma se prescindiamo da questa diversità — ed è legittimo farlo, giacchè per la Chiesa i libri dell' A. T. non sono che momenti successivi della stessa rivelazione divina — noi qui vediamo spuntare i termini d' una contraddizione, che, ereditata dal cristianesimo, informerà tutta la sua teologia.

Sotto una forma più rigorosa e pura dagli antropomorfismi, il concetto della inconoscibilità divina è riaf-

fermato nella predicazione di Cristo e degli Apostoli, nella quale cominciano a delinearsi i principali rapporti, che uniscono il concetto stesso agli altri dogmi della fede cristiana. L'idea centrale dei sinottici, che contengono l'insegnamento personale di Gesù Cristo, è quella del regno di Dio, la *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* annunciata dal Messia. Re di codesto reame è colui che Gesù chiama e invoca *mio Padre;* tra il Padre e il Figlio esiste una relazione unica e trascendente di reciprocità; « Ogni cosa mi è stata data in mano dal Padre mio, e niuno conosce il Figlio se non il Padre; parimenti, niuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui a cui il Figlio avrà voluto rivelarlo » (Mt. XI, 29 e Lc. X, 22). Ma anche coloro che avranno ricevuto la rivelazione, non potranno averne in questa vita che una conoscenza indiretta, poichè: « Niuno vide giammai Dio; l' unigenito Figlio, ch' è nel seno del Padre, è quel che l' ha dichiarato » Gv., I, 18). La visione diretta di Dio, la contemplazione della sua essenza è solo il premio dei giusti nella vita eterna: « Beati i puri di cuore, perciocchè vedranno Dio » (Mt. V, 8).

L' Apostolo ha determinato ancor meglio le differenze che passano tra la conoscenza umana attuale e la futura conoscenza beatifica di Dio. Attualmente noi dobbiamo cercare le orme che il Dio inaccessibile ha lasciato nell'opera sua, la creazione: « Poichè le cose invisibili di esso, la sua eterna potenza e deità, essendo fino dalla creazione del mondo intese per l' opere sue, si veggano chiaramente acciocchè siano inescusabili ». (Rom. I, 20). In questa ricerca la ragione umana, da sola, non può essere sufficiente e la fede deve sorreggerla: « Senza fede è impossibile di piacergli, perchè colui che si accosta a Dio deve credere ch'egli è, e ch' egli è premiatore di chi lo ricerca ». (Ebr. XI, 6).

Con l'aiuto della ragione e della fede noi possiamo dunque raggiungere non una conoscenza diretta di Dio, ma una conoscenza speculare ed enigmatica; la visione intuitiva e facciale della sua essenza è propria dello stato sovrannaturale: « Noi vediamo ora per ispecchio, in enimma; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte, ma allora conoscerò come ancora sono stato conosciuto » (Cor. I, 12). È lo stato definitivo nel quale culmina la visione apocalittica di Giovanni; alla fine dei tempi trionferà su una nuova terra e sotto nuovi cieli la vera *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, nella quale i beati regneranno eternamente con Dio e contempleranno la sua faccia. « Ed io udii una gran voce dal cielo, che diceva: ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini, ed egli abiterà con loro; ed essi saranno suo popolo, e Iddio stesso sarà con essi Iddio loro..... E quivi non sarà alcuna esecrazione; e in essa sarà il trono di Dio e dell'Agnello; e i suoi servitori gli serviranno. E vedranno la sua faccia, e il suo nome sarà sopra le lor fronti. E quivi non sarà notte alcuna; e non avranno bisogno di lampada, nè di luce di sole; perciocchè il il Signore Iddio gli illuminerà, ed essi regneranno nei secoli dei secoli » (XXI, 3; XXII, 3, 4, 5).

In questi rapidi cenni è impossibile non riconoscere le linee essenziali della gnoseologia cristiana e più specialmente cattolica. Certo, non dobbiamo pretendere di trovarvi le impronte di un pensiero elaborato, di una riflessione matura. Sono voci ancor tutte vibranti di un sublime entusiasmo, documenti di vita più che di riflessione: troppo candida e sicura è la fede da cui prorompono genuine, per poter rivestire l'apparato solenne della meditazione passata attraverso gli sconforti del dubbio, provata al cimento delle obbiezioni, plasmata sui bisogni sempre più profondi della coscienza

religiosa e arricchita via via di tutti gli elementi assimilabili dell' atmosfera spirituale in cui si venne svol gendo.

Ma il fondo sostanziale, l' idea direttiva, il germe di quel grand' albero dalle mille fronde che è la gnoseologia cristiana, è già chiaramente visibile nella rivelazione, specie nell' insegnamento di Cristo e degli Apostoli. Il lavoro dei Padri e dei Dottori, che si occuperanno più particolarmente del problema della conoscenza di Dio, consisterà nel fecondare il germe primitivo coi succhi abbondanti del pensiero giudaico ed ellenico, nel rivestire codesta sostanza della veste speculativa che le mancava.

Nella rivelazione l'inconoscibilità divina è posta genericamente, e assume talora l' apparenza di una semplice invisibilità fisica e sensoria: i teologi fisseranno i limiti del naturale e del sovrannaturale, analizzeranno le forme del conoscere religioso, determineranno il concetto dell' essenza divina, deducendone logicamente l'assoluta trascendenza ontologica e mentale. La rivelazione ammette la possibilità d' una conoscenza di Dio attraverso il velo delle creature: la teologia svilupperà questo concetto, determinando il valore dell' affermazione e della negazione nei rapporti predicativi dell' essenza divina, distinguendo le varie forme di analogia, le perfezioni semplici e le perfezioni miste, la loro pertinenza formale ed eminente ecc. Infine il contrasto tra la prima e la seconda posizione, tra l' inconoscibilità diretta e la conoscibilità indiretta di Dio, tra la tendenza agnostica, insomma, e la tendenza che possiam dire, etimologicamente, gnostica, è già evidente nella rivelazione: la teologia non supererà mai codesto dualismo, malgrado la maggiore preferenza che, specialmente la dottrina cattolica, darà sempre alla prima, trasmessa nel pensiero

religioso occidentale dagli scritti areopagitici e consacrata poi dall'autorità di S. Tommaso.

* *
*

§ 2. — Per comprendere nel suo giusto valore la trasformazione dell'agnosteismo imaginativo della Bibbia nell' agnosteismo speculativo della teologia, dobbiamo rifarci un momento ad alcuni principj della gnoseologia religiosa. Così il fatto storico particolare ci apparirà nella sua subordinazione genetica alle leggi generali della coscienza religiosa.

Come ha dimostrato l' Höffding «la coscienza religiosa desidera, sopra tutto, di avere un'imagine chiara del suo oggetto; ed un' imagine di tal genere presuppone necessariamente un limite» (1). Con ciò si spiega la tendenza primitiva di ogni religione ad assegnare alla divinità un posto ben determinato nello spazio; a far scorrere il tempo fra due punti fissi, il principio e la fine, in mezzo ai quali trovano posto i grandi avvenimenti della religione; a limitare la serie infinita delle cause, ponendo la divinità come causa prima assoluta. Tra queste determinazioni la collocazione spaziale è la più importante. È noto infatti che il cielo azzurro era considerato, specie nelle popolazioni indo-europee, come sede della divinità o come una divinità, e che il sanscrito *Devas,* il parso *Deva,* il greco *Zeus,* altro non significano, in origine, che cielo o celeste.

Così nell' antichità l' opposizione tra il cielo e la terra veniva identificata nel modo più naturale con quella che esiste tra il divino e l'umano, l'eterno e il tempo-

(1) *Op. cit.*, p. 44.

raneo, il perfetto e l' imperfetto. Nello stesso tempo il bisogno di chiarezza portava a far uso dell' analogia nella concezione dell' Essere supremo, e a trasportare nel mondo divino le relazioni fondamentali del mondo umano; per tal modo all'idea di Dio si associano quelle di *Signore* e di *Padre,* che riecheggiano nell'animo dell' adoratore coi sentimenti di suddito e di figlio.

Ma nell' intimo stesso della coscienza religiosa, e ad un grado più elevato dell' evoluzione, comincia a farsi sentire una tendenza ostile a questa concezione, e un bisogno sempre più profondo di allontanare l'Essere supremo da ogni contatto materiale con gli uomini e con la terra, di liberarlo dalle determinazioni sensibili nelle quali era avvolto. È in questo periodo critico che s' inizia l' interpretazione simbolica delle primitive credenze, e si convertono le determinazioni intuitive e concrete in relazioni astratte. Ma codesta trasformazione, che è altresì una reazione contro la chiarezza, non si opera senza contrasti. L' antica tendenza a limitare l' oggetto religioso sopravvive accanto alla nuova, e risponde a bisogni non meno profondi della religiosità. Trovandosi di fronte a due tendenze opposte ed uguamente imperative, i rappresentanti della religione adottano un'attitudine intermedia, che l' Höffding designa con l' espressione « l' uno e l' altro » (1); ossia conservano la chiarezza, ma là, dove il sentimento governa maggiormente l' imaginazione, rinunziano ad annettere importanza alle determinazioni spaziali e temporali, e alle analogie. Viene infine il momento in cui bisogna scegliere tra una cosa e l' altra; ed allora, sotto l' azione di un pensiero più evoluto e d' una religiosità

(1) *Op. cit.* p. 48, 56 e segg.

più matura, la tesi che possiam dire realista o gnostica viene irrevocabilmente condannata, a tutto scapito della chiarezza, e s' inizia per la religione la fase del pieno agnosticismo.

Questi successivi atteggiamenti s' incontrano, più o meno differenziati, in molte religioni, dalla religione greca al bramanismo e al maomettismo (1). La teologia cattolica presenta, come vedemmo, i caratteri decisivi della terza fase, quantunque non abbia mai perduto le tracce della seconda, ossia quel comodo « l' uno e l' altro » che le serve così bene a soddisfare i bisogni pratici dell' insegnamento e della predicazione ordinaria per un lato, le necessità dottrinali e le aspirazioni più alte della fede per l' altro. Ed è precisamente nella Bibbia, nei Padri apostolici e nei primissimi apologeti che codesto atteggiamento caratteristico viene delineandosi.

Sotto questo rapporto, il contrasto tra l' Antico e il Nuovo Testamento ha un particolare significato. Poichè è vero che nell' *Esodo* troviamo già quella magnifica definizione di Dio come l' essere puro, avente in sè stesso la propria ragion d' essere, la quale costituirà il nocciolo dalla nozione metafisica di Dio; ma come il Dio dei Patriarchi è il Dio materiato di elementi sensibili e d'analogie terrene, il Dio al quale le mogli di Giobbe attribuiscono la propria fecondità (*Gen.* XXIX, 33, 35; XXX, 2, 6, 8, 17, 18, 20, 22, 24), il Dio che s'occupa delle faccende degli uomini e della loro vita ordinaria, e fa patti con loro (*Gen.* XVII, 7), vede i patti giurati e li garantisce come testimonio (*Gen.* XX, 22-24) (2), così il

(1) Höffding, *Op. cit.* p. 51; P. Deussen, *Sechzig Upanishadas des Veda,* Leipzig, 1897, p. 626.

(2) Per maggiori notizie su questo punto cfr. De Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1904, p. 294-295, 299.

Dio dell' *Esodo* si mostra al popolo sul Sinai, tra le nubi, in mezzo ai tuoni e ai lampi (XIX, 9. 16-18), si manifesta nel tabernacolo dell' alleanza e vi parla a Mosè bocca a bocca (XL, 32-36; XXXIII, 9-11; *Num.* XIV, 10), parla di notte a Balaam (*Num.* XXII, 8, 20) si slancia su Mosè e vuol ucciderlo (*Es.* XXXI, 18; XXXII, 16), scrive col suo dito il decalogo su tavole di pietra, rompe le ruote dei carri egiziani (*Es.* XVI, 25).

Ma nella predicazione evangelica gli antroporfismi sono raddolciti, come già osservammo, e in s. Giovanni nelle *epistole cattoliche* si trovano i primi accenni ad una interpretazione allegorica o spirituale delle determinazioni divine. Dio è per Giovanni la luce, nella quale non c' è nulla di tenebre (I, I, 5); ma la luce è in fondo l' amore, come le tenebre sono il peccato (IV, 8-16); quindi Dio è l' essere assolutamente puro, interamente luminoso, non velato da alcuna oscurità e non limitato da alcuna imperfezione, ed è per gli uomini una sorgente di luce e il principio d'ogni purezza, di ogni santità e di ogni vita, cosicchè chiunque cammini nelle tenebre, ossia nel male, non può essere in società con Dio, poichè si sottrae volontariamente alla luce e non cerca d' agire conformemente alla volontà di Dio (6, 7). Così pure S. Paolo ad Atene, nell' areopago, inaugurandosi un altare al Dio sconosciuto, dichiara che questo Dio, ignoto agli Ateniesi, è il Dio unico creatore di tutte le cose, sovrano dell' universo, immateriale perchè non abita nei templi e non rassomiglia in nessun modo alle imagini scolpite, spirituale perchè non ha bisogno di sacrifici, previdente, che regola i destini di tutti i popoli della terra usciti dalla prima coppia da lui creata (*Act.* XVII, 16, 22-23).

E se facciamo soltanto un passo più innanzi, troviamo in Aristide, il primo degli apologisti greci, la con-

cezione spiritualistica della divinità e la conseguente negazione delle determinazioni spaziali e temporali (1). L' ordine e la bellezza dell' universo gli suggeriscono l' idea di un essere superiore, increato, senza principio nè fine, immutabile, perfetto, onnipotente, onnisapiente, senza nome, nè figura, nè membra, nè sesso; per lui sussiste tutto ciò che sussiste, esso muove le creature e, restando invisibile, abita in esse, ma nessuno può comprendere ciò che è, ποῖός ἐστιν; i cieli non lo contengono, bensì egli stesso contiene i cieli e tuttociò che è visibile e invisibile.

L' *Apologia* di Aristide si fa risalire al 140 d. C.; pochi anni dopo Minucio Felice, il primo degli apologisti latini, liberava egli pure l' idea divina da ogni concrezione materiale, facendone una razionalità pura, un' essenza spirituale: *quid aliud et a nobis Deus, quam mens et ratio et spiritus praedicatur* (2)? Questa mente divina non ha la sua residenza in un luogo determinato, ma penetra dovunque, nelle tenebre e nei nostri pensieri, che sono tenebra, è vicina a noi, riempie di sè il cielo, la terra e quanto si trova fuori delle regioni di questo mondo; ma volerla cercare nel mondo è un gravissimo sacrilegio, *sacrilegii enim vel maximi instar est humi quaerere, quod in sublimi debeas invenire* (3). E nemmeno bisogna cercare qual sia il suo nome, perchè egli non ha altro nome che quello di Dio (*nec Deo nomen quaeras, Deus nomen est* (4)); gli stessi appellativi di pa-

---

(1) E. Hennecke, *Texste und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur*, Lipsia, 1893, t. IV, fasc. 3, n. 1, 2-12.

(2) *Octavius*, r. T. Valauri, Torino, 1854, c. XIX.

(3) c. XVII, XXXII.

(4) c. XVII; e analogamente in Lattanzio, *Inst. div.* I, 6:

dre, re e padrone sono impropri, in quanto il nostro pensiero li riconduce inevitabilmente ad analogie umane: «se io lo chiamo padre, intenderai un padre terreno; se re, penserai ad un re in carne ed ossa; se padrone, ad un padrone mortale; per ciò togli via l'ingombro dei nomi, e tosto scoprirai la sua chiarezza, *aufer additamenta nominum, et percipies eius claritatem*» (1). Un Dio simile non può naturalmente esser oggetto nè di visione diretta nè di conoscenza intuitiva; chè anzi il pretendere di averne una nozione adeguata è implicitamente un diminuirlo; «Questi non può esser veduto, perchè è tanto luminoso che vince ogni pupilla; nè afferrato, essendo così puro che non può esser tocco; nè concepito, perchè trascende i nostri sensi: infinito, immenso, e in tutta la sua grandezza noto a sè solo. Ma noi per intenderlo abbiam troppo angusta la mente: che però allora pensiamo di lui degnamente, quando lo diciamo superiore ad ogni nostro pensiero. Dirò un mio sentimento: chi crede di conoscere la grandezza di Dio viene a scemarla, e chi ricusa di volerla scemare, non la conosce giammai» (*ibid*).

Era questo un punto delicatissimo della dimostrazione di Minucio, perchè il suo avversario, il pagano Cecilio, aveva pure sostenuto da principio una sorta di agnosteismo scettico, appoggiandosi sul fatto che i maggiori sapienti dell' antichità non hanno potuto accertarsi di nulla intorno agli Dei, e che lo stesso Socrate, il principe dei filosofi, aveva dichiarato: *quod supra nos, nihil ad nos.* Se gli stessi cristiani ammettevano di non

---

«ὁ δὲ Θὲος, εἷς ὀνόματος οὐ προςδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος».

(1) *Ibid.*

poter conoscere il loro Dio, tanto non valeva attenersi al culto degli Dei tradizionali? Ma Minucio non indietreggia davanti al pericolo, e al c. XXXII, dopo aver riconfermato non solo che i cristiani non vedono il loro Dio, ma che lo credono Dio appunto perchè non possono vederlo, si fa a dimostrare le sue affermazioni con esempi, di cui Padri e Dottori faranno poi largo uso: « Nè vi meravigliate se non vedete Iddio. I venti e l'aria muovono pure, afferrano, agitano ogni cosa; e tuttavia il vento e l'aria non si distinguono con gli occhi. In faccia al sole, che pure è la causa per la quale tutti vediamo, non possiamo far uso della vista: poichè i raggi offendono le pupille, e il ciglio di chi guarda resta abbacinato; e se troppo vi fermate a guardarlo, restate cieco interamente.... E come volete con gli occhi carnali scorgere Iddio, quando non potete con essi nè vedere, nè comprendere la vostra stessa anima, che pur vi fa vivere e parlare? » E come il sole, quantunque sia oltre la terra, sparge i suoi raggi dovunque, così Dio a maggior ragione, benchè trascendente, penetra di sè stesso ogni cosa, cosìchè possiam dire non solo che operiamo sotto di lui, ma che viviamo con lui: *non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus*.

E così, a poco più d'un secolo dalla predicazione di Cristo, la teologia ha già abbandonato le determinazioni spaziali, e tende a diminuire sempre più il valore delle analogie umane. Il Nuovo Testamento, basandosi sull'antico, parlava di diversi cieli e della dimora di Dio raffigurata come il celeste santo dei santi al disopra di tutti gli altri cieli, che ne formano come il pavimento e il santuario (2 *cor.* XII. *Ep.* IV, 10); e alcuni racconti, come l'ascensione visibile di Gesù al cielo e il rapimento di S. Paolo fino al terzo cielo, ci di-

mostrano che le espressioni di alto e basso, celeste e terrestre hanno ancora un significato positivo. Coi primissimi apologeti l' ubiquità e l' infinità divina è già affermata; Dio, pura essenza spirituale, non abita più in un luogo determinato, dal quale abbassarsi fino agli uomini dislocandosi nello spazio, e al quale gli uomini possono ascendere, compiendo un viaggio aereo. Infinitamente perfetto, Dio vive non solo in cielo ma vicino a noi, che in lui ci moviamo e siamo; Gesù sale al cielo da dove deve ridiscendere, ma abita nel cuore di tutti i fedeli e rimane per sempre con loro; con gli occhi del corpo l' uomo può rimirare il cielo, sede della potenza e della grazia, ma quello stesso cielo può ritrovarlo nell' intimo del suo cuore, al quale Dio fa conoscere quali siano i suoi desideri e al quale dispensa le sue consolazioni; Dio è il padre, il re e il signore perchè ci ha creati e regola i nostri destini, ma le no stre relazioni con lui hanno un valore prevalentemente spirituale; Dio infine è invisibile e incomprensibile, ma anche in questa vita possiamo raggiungerne una conoscenza indiretta ed enigmatica.

*
* *

§ 3. — Le condizioni dell' ambiente spirituale in cui l' agnosteismo della predicazione cristiana veniva a cadere, erano particolarmente favorevoli ad accoglierlo ed a svilupparlo. Infatti, mentre la religione e la filosofia dominanti allora nel mondo greco-romano erano orientate al più perfetto immanentismo; mentre alla coscienza religiosa dei romani dell'età di Augusto non ripugnava di far scendere gli dèi sulla terra, di dar loro aspetto e sentimenti umani, di render partecipi della

loro stessa essenza imperatori ed eroi (1); mentre lo stoicismo, allora prevalente, identificava la divinità con la natura finita e mutevole, innalzando d'altro canto il saggio all' altezza degli dèi e persino al di sopra degli dèi (2); nel mondo orientale, tra gli ebrei palestiniani e della diaspora, in mezzo ai quali la Chiesa sorgeva, religione e filosofia si alleavano nell'affermare l'assoluta trascendenza dell'essere divino, negandogli ogni determinazione riconosciuta nelle creature, ogni perfezione così d'ordine corporeo come d'ordine morale. È specialmente ad Alessandria, dove gli ebrei della diaspora sono più numerosi, che la trascendenza divina e il dualismo tra il mondo dello spirito e il mondo della materia si affermano con maggior vigore, formando il carattere essenziale di quel movimento idealistico, che lo Zeller designa così: « una opposizione dualistica dell' elemento divino e dell' elemento terrestre; una conoscenza della divinità sempre più avvolta d'astrazione; un disprezzo del mondo sensibile, che si riattacca alle dottrine platoniche della materia e della discesa delle anime nei corpi; l'ipotesi delle forze intermediarie, per mezzo delle quali l'attività divina raggiunge il mondo fenomenico; la ricerca d' un ascetismo liberatore della sensualità; la credenza nelle rivelazioni d'un misticismo entusiasta » (3).

(1) Cfr. G. Boissier, *La rel. romaine*, Paris, 1884, I, p. 63 e e seg.; E. Martha, *Les moralistes sous l' empire romain* Paris, 8ª. ed., p. 333 e seg.; O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage*, Berlin, 2896, tutto il capitolo della Iª parte, intitolato *Die Religionsmischung im römischen Reich*. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, Leipzig, 1881 3ª ed., parte III.

(2) Seneca, *Ep.* IIIII: « Est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille beneficio natura non timet, suo sapiens ». Cfr. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoiciens*, Paris, 1885, c. III.

(3) *Op. cit.*, t. III b. p. 251; e Pfleiderer, *Op. cit.*, p. 227 e segg.

Ad Alessandria il pensiero giudaico viene in intimo contatto col pensiero ellenico. Il compenetrarsi di queste due grandi correnti del pensiero antico prende la sua espressione definitiva nel sistema di Filone.

Filone accoglie il concetto della inconoscibilità divina che vedemmo esser proprio della coscienza religiosa ebraica (1) e del primo insegnamento cristiano, e lo riveste di quell' apparato speculativo, che i Padri della Chiesa accetteranno e completeranno.

Dio è l'essere per eccellenza, ὁ ὤν, quindi gli attributi che ordinariamente gli si riconoscono non devono essere riguardati che come designazioni improprie della sua essenza. Egli è al di sopra di tutte le determina-

---

(1) Oltre i passi dell' A. T. già citati, cfr. S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris 1901, p. 22 e segg. ove sono citate espressioni analoghe del Talmud. (I commentarj talmudici sono posteriori a Filone, ma il loro valore consiste nel fatto che essi hanno per scopo la esplicazione *scientifica* del testo biblico, come dimostra lo stesso Karppe a p. 10). Con molta precisione e concisione lo Pfleiderer espone così l'agnosticismo filoniano: « Er (Filone) verknüpfte die Trascendenz des jüdischen Theismus mit der platonischen Idee zu einer abstrakt dualistichen Auffassung des göttlichen Wesens, die dasselbe von allen Bestimmungen entleert, um es dann doch wieder mit allen Vollkommenheiten auszüfüllen. Gott ist nacht ihm nicht nur nicht menschenähnlich, sondern überhaupt ohne Eigenschaften, daher auch durch keinen Namen eigentlich zu benennen und über allen Begriff erhaben. Man kann von him nicht wissen, was er ist, nur dass er ist und was er nicht ist. Er ist nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht veränderlich, nicht bedürftig, schlechtin einfach, ja reiner als das Eins, besser als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als das Selige. Er ist, der er ist; und dies allein, das Sein schlechtin, kann als eigentliches Prädikat ihm zukommen, daher ihn Philo *das Seiende* oder *den Seienden* nennt » *Op. cit.*, p. 228. Per l'immensa bibliografia filoniana cfr. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*, Leipzig, 5 ed., vol. III, p. 452, 487.

zioni, di tutte le perfezioni, distinto dal mondo e dall'anima del mondo: « L'intelligenza universale, Dio, è fuori della natura materiale, ἔξω τῆς ὑλικῆς φύσεως..: infatti la causa è superiore a ciò che essa produce (1). Egli è fuori del tempo e dello spazio, avviluppa, ma non è avviluppato περιέχοντος, οὐ περιεχομένου (2); è migliore del bene, più puro dell'oro, anteriore all'unità, superiore persino alla virtù e alla scienza, persino al bene e al bello: « L'intelligenza universale è purissima e santissima, migliore della virtù, migliore della scienza migliore del bene eterno e dello stesso bello » (3). Tra Dio e l'uomo non esistono somiglianze di sorta, poichè l'uno è eterno, l'altro caduco, l'uno semplice l'altro molteplice, l' uno immutabile l' altro mutabile (4). Attribuirgli qualità umane è un'empietà « più vasta dell'Oceano »: egli non ha bisogno di codesti accidenti delle creature, poichè è il creatore d' ogni cosa e non è generato, ἅτε ἀγέννητος ὤν (5). Se troviamo tali attribuzioni nella Bibbia, esse vanno intese allegoricamente.

Se Dio è senza qualità, non può essere che inconoscibile e ineffabile. Filone insiste ripetutamente su questo punto; Dio è invisibile, ἀόρατος; nè ha bisogno di nome alcuno, ὀνόματος ὁ θεὸς οὐ δεῖται, appunto per-

---

(1) *De migratione Abrahami*, 35. Mi valgo dell'ed. di Francoforte, 1691 e dell'ed. stereotipa di Lipsia del 1888 (indicata con la lettera L).

(2) *De confusione linguarum*, 27.

(3) *De mundi opificio*, 2: *Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

(4) *Sacrae legis allegoriarum*. III, 11.

(5) *Quod Deus sit immutabilis*, 301.

chè nessuno gli può convenire (1). Anche i nomi di Dio e di Essere sono impropri; ma essi furono largiti al genere umano « affinchè quelli che cercano conforto nelle preghiere e nelle suppliche non rimangano esclusi dalla buona speranza » (2). Però l'uomo non deve mai dimenticare il valore affatto relativo di codeste denominazioni, che non solo non raggiungono l'essere supremo, ma nemmeno le potenze che lo circondano: « La parola non può giungere fino a Dio, il quale non si lascia nè toccare, nè maneggiare....; nessun nome può mostrare non dico l' essere — se il cielo stesso parlasse il linguaggio meglio articolato, più esatto e più penetrante non ne sarebbe — capace ma soltanto le potenze che gli fanno la guardia attorno (*οὐ λέγω τοῦ Ὄντος... ἀλλὰ τῶν δορυφόρων αὐτοῦ δυνάμεων*) (3). Del resto Dio stesso parlando a Mosè si definisce come l'essere, appunto perchè gli uomini « conoscendo la differenza di ciò che non è, apprendano che nessun nome conviene assolutamente a me, cui il solo essere conviene » (4).

Una cosa sola noi possiamo conoscere con certezza di lui: la sua esistenza; ma al di fuori di questa nessuna altra cosa ci è dato sapere (5). Qualunque tentativo di sorpassare codesto limite, qualunque ricerca che si proponga di penetrare nella sua essenza e nelle sue qualità, è destinata fatalmente all'insuccesso: il che non toglie che essa sia la più alta meta che l' uomo

---

(1) *De conf. ling.* 340 a: *Quis rerum divinarum* ecc., 512 d., dove chiama anche Dio *ἀπερίληπτος*; *Quod Deus* ecc. 301. e.

(2) *De conf. ling.* 357 a; *De somniis* I, 39.

(3) *Legatio ad Caium*, I, 87.

(4) *Vita Mosis*, 1, 14.... *ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ᾽ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι* ».

(5) *Quod Deus*, ecc., 13.

possa proporsi e la più ricca di gioie. « Nulla è migliore che cercare il vero Dio, anche se il trovarlo sorpassa le forze umane » (1).

Ma Filone non si limita a dedurre il suo concetto della inconoscibilità da quello della natura divina. Egli vuol anche dimostrarlo con argomenti, diremo così, naturali, fondati sulla incapacità dell' intelletto umano a penetrare l'intima essenza di qualsiasi cosa, si tratti del reale esterno o dell' anima nostra. Filone considera la ragione umana impotente non solo a conoscere altra cosa da sè stessa, ma nemmeno sè stessa; simile in ciò all' occhio, che vede gli oggetti ma non vede sè stesso. Come dunque sperare di conoscere l' essenza dell' anima del Tutto, se ci riconosciamo incapaci di conoscere persino l' essenza dell' anima nostra? Il suo agnosteismo — come quello di tutti i Padri – cerca così di rafforzarsi alleandosi all' agnosticismo cosmologico e psicologico: « solo le cose che tengon dietro (manifestano) all' ente possono essere conosciute... ma quello (l' ente) non può per via naturale esser conosciuto. Del resto, qual maraviglia se ciò che è non può essere compreso, dal momento che l'anima, che è dentro a ciascuno di noi, c'è pure sconosciuta? Chi infatti conosce la natura dell' anima? L' ignoranza di questa cosa suscitò mille discussioni tra i filosofi, i quali addussero in proposito pareri contrari e ripugnati fra loro in ogni genere. Era dunque naturale che di Dio non si potesse predicare nemmeno quel suo speciale nome di Dio. Non vedi forse che cosa egli dice al profeta, il quale interrogava diligentemente la verità stessa

(1) *De Monarchia*, 1, 5: « ... *καὶ ἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφύγῃ τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν* ».

(per sapere) qual nome di lui si dovesse mai indicare in risposta a chi lo domandasse? *Ego sum qui sum*, quasi avesse inteso di dire: « la mia natura è di essere, non di essere espresso » (1).

Tra le varie forme di agnosticismo c'è ancora nel pensiero filoniano — che servirà anche in ciò di modello a tutta la teologia cristiano-cattolica — un'altra analogia: che cioè l'impossibilità di conoscere non esclude la legittimità della ricerca, impostaci da una profonda tendenza del nostro spirito: « Come non possiamo sapere con certezza quale sia l'essenza d'una stella, e tuttavia la cerchiamo ansiosamente, accontentando con spiegazioni approssimative il nostro innato bisogno di conoscere, così benchè non siamo capaci di scoprire Dio, che è l'essenza delle essenze, dobbiamo incessantemente

---

(1) *De homini mutatione*, 1045 *e*. Cfr. anche *Quod omnis prob.*, 458; *De legat. ad Gaj.*, 546. Frequenti sono anche i suoi accenni alla infedeltà dei sensi, alla debolezza dei ragionamenti, alla mancanza d'un criterio sicuro della verità, alla opposizione dei sistemi filosofici; cfr. *De ebrietate*, 352, s.; *De confusione linguarum*, 423. Certo questi argomenti erano già stati sostenuti dalle scuole scettiche; ma in Filone hanno un valore diverso, in quanto cioè concorrono tutti a dimostrare la nostra incapacità di conoscere l'essenza divina, Cfr. *Leg. all.*, 26 *Ὁ νοῦς ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὰ μὲν ἄλλα δύναται καταλαβεῖν, ἑαυτὸν δὲ γνωρίσαι ἀδυνάτως ἔχει. Ὥσπερ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς τὰ μὲν ἄλλα ὁρᾷ, ἑαυτὸν δὲ οὐχ ὁρᾷ, οὕτω καὶ ὁ νοῦς τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἴπατε γάρ, τίς τέ ἐστι καὶ ποδαπός, πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ πῦρ ἢ ἀνὴρ ἢ τί ἕτερον σῶμα ἢ τοσοῦτόν γε, ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν ἢ πάλιν ἀσώματον. Εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας; οἳ γὰρ τῆς ἰδίας ψυχῆς τὴν οὐσίαν οὐκ ἴσασι, πῶς ἂν περὶ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἀκριβώσαιεν;* *De creatio. mundi*, 16.

cercarlo.... » (1). Questa ricerca, se non ci porterà mai nel mistero delle realtà in sè stesse, ci farà conoscere almeno il loro modo di comportarsi e di manifestarsi, che non è al tutto illusorio, e costituisce, alla fin fine, quanto noi possiamo sperare di conoscere in questa vita. É ciò che Filone sembra esprimere in questo commento biblico: « quando dice: *Ego sum ille Deus qui apparuit tibi in loco Dei,* ciò si deve intendere nel senso che esso assunse forma di angelo, in quanto alla apparenza, conservando la sua natura per giovare a chi non era ancor capace di discernere il vero Dio; poichè come anche noi, che non possiamo fissare il sole, vediamo tuttavia i suoi raggi ripercossi, e come si osserva una mutazione nei raggi lunari quale avviene nella luna stessa, così la parola messaggiera di lui va intesa come Dio stesso » (2). Questo paragone è tanto più significativo, in quanto altrove egli rappresenta Dio come la luce, di cui le cose sono i raggi (3); e lo concepisce come la sola causa efficiente del mondo e dei fenomeni: *ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος* (4).

Prescindendo dalle altre idee filoniane intorno alla divinità, che non riguardano direttamente l' oggetto della nostra ricerca (5) ci resta ora a vedere quale sia l'origine storica delle dottrine esaminate; le quali, introdotte

---

(1) *De mon.* 816, c.

(2) *De somniis,* 600, c.

(3) *De Cherub.*, 97 « *αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δ' ἅπασαι* ».

(4) *Leg. all.* III, 3.

(5) Vedasi Zeller, *Op. cit.,* III, 2, p. 353 e seg. Ottimo il riassunto delle dottrine filoniane anche in Ritter, *Hist. de la phil. ancienne,* Paris, 1858, t. IV, p. 337 e segg.

nella speculazione teologica cristiana, daranno al concetto della inconoscibilità divina quell'impronta filosofica, quella precisione logica, che nella parola rivelata mancava. In breve: le premesse da cui deriva la trascendenza ontologica e mentale del Dio filoniano e cristiano, sono l' indeterminatezza e l' assenza di quantità: *ἄποιος γὰρ ὁ Θεός* (1); la quale deve intendersi, nota giustamente lo Zeller, come assenza di qualità finite e quindi come pienezza e abbondanza di essere (2). Nella *perfezione infinita* dell' Essere supremo è dunque la ragion logica per cui la nostra intelligenza, imperfetta e finita, si trova impotente a raggiungerlo, a comprenderlo e a denominarlo. Orbene, d' onde tolse Filone codesta idea dell' infinitá divina? Che essa fosse contenuta nell' A. T. è cosa indubitabile e noi l' abbiamo già dimostrato: ma la possedette ugualmente il pensiero greco? e in caso affermativo la mutuò da esso il filosofo ebreo? L' ipotesi più semplice è che Filone non abbia fatto che dar veste filosofica a ciò che era contenuto nella stessa tradizione religiosa del suo popolo; e quest' ipotesi trova piena conferma nel fatto che lo spirito greco non raggiunse mai, nemmeno con Platone ed Aristotile, il concetto dell' infinità divina.

Ebreo per nascita e greco per educazione, Filone dimostra una conoscenza estesa della filosofia greca, specialmente di quella platonica, tantochè divenne da allora comune il detto; *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει*, o Platone filonizza o Filone platonizza (3).

---

(1) *Leg. all.* I, 13.

(2) *Loc. cit.* p. 403.

(3) Suida, in un brano riportato nell'introd. alle opere di Filone, ed. Francoforte, 1691.

Tuttavia più che filosofo egli è un credente, e come credente rimane incrollabilmente fermo nella religione de' suoi avi, in quel monoteismo il quale « innalza Dio a tale altezza che tendere verso lui sotto qualsiasi forma è un sacrilegio » (1). Nel fondo egli rimaneva dunque più ebreo che greco, e ciò lo disponeva mirabilmente a divenire l'intermediario fra la tradizione giudaica e la filosofia ellennica, introducendo in questa la nozione esplicita della infinita perfezione divina.

Hegel ha già dimostrato come la religione greca sia essenzialmente la religione del finito, ossia la religione della fenomenalità divina (*der göttlichen Erscheinung*) nella quale l'essere divino s'avvolge in un corpo, prende forma materiale (2). Mentre le religioni orientali annientano l'uomo davanti a Dio, il finito davanti all'infinito, nella religione greca l'infinito è assorbito nel finito, la divinità è la stessa umanità. Tuttavia, sopra i propri eroi divinizzati la religione greca lascia ancora aleggiare lo spettro del destino: si direbbe, osserva Hegel (3) una specie di rimorso che perseguita la coscienza religiosa degli antichi greci e ricorda loro l'infinito.

Le indagini più recenti confermano appieno queste vedute.

---

(1) Ritter, *loc. cit.* pag. 342.

(2) *Vorlesungen über die Phil. der Religion*, Berlino, 1840, p. 260: « Diese geistige Individualität *(l'individualità divina)* ist.... nicht die unbeschränkte des reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Charakter. Einer Seits ist so das Natürliche am Gestigen als der Leib, und dadurch, dass es so den Leib, ist andrer Seits das Subject als endlich bestimmt ». Vedasi nella II^a^ parte tutto il c. II, *Die Religion der Schönheit.*

(3) *Op. cit.*, loc. cit., p. 133 e seg.

Come ha dimostrato recentemente il Guyot (1), se nel pensiero cristiano l'infinità è il colmo della perfezione e l'attributo divino per eccellenza, per lo spirito ellenico, amante della misura e della proporzione, il principio supremo è e dev' essere determinato, finito. Da Talete a Democrito la filosofia greca sembra invero esitare tra l'infinità e la determinazione, tantochè mentre Anassimandro e Anassimene, Senofane e Melisso, Anassagora e gli ultimi fisici pongono la prima, Talete e i primi pitagorici, Parmenide e Filolao, Empedocle e Democrito, considerano l'infinità come una imperfezione o si rappresentano l'infinito come il vuoto nel quale le cose si formano, sussistono e muoiono. Ma dopo Democrito fino agli stoici l' opposizione tra la perfezione e l'infinità diviene esplicita e recisa. Per Platone l'infinito è ciò che l'idea non ha ancora penetrato; questa rimane il principio attivo, intelligente e buono, quello è il principio passivo, confuso e malvagio. Aristotele, riprendendo la dottrina platonica, pone l'infinito come accidente, che esiste in potenza ma non in atto, ed è quindi, in quanto infinito, inconoscibile; esso si oppone al perfetto, come la materia prima all' idea e all' atto: la realtà e Dio sono essenzialmente finiti. Gli atomi di Epicuro sono pure finiti, ma è infinito il loro numero, infinito il vuoto nel quale si muovono, infiniti i mondi che da essi si formano: perciò il principio o i principj primi delle cose sono determinati, mentre l'infinito non è che una quantità, concreta o astratta. Con gli stoici si compie definitivamente l' eliminazione dell' infinito:

(1) H. Guyot, *L' infinité divine depuis Philon le juif jusqu' à Plotin*, Paris, 1906, pag. 1-35; Id., *Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin*, Paris, 1906, pag. 8-17; cfr. anche Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, pag. 99-122.

tutto ciò che è corporeo è finito; lo spazio e il vuoto sono infiniti, dunque incorporei, dunque non reali: l'infinito è l'inesistente e l'inconcepibile.

Osserva il Guyot che « fu per avventura il terreno scientifico, sul quale Talete collocò la speculazione, che impedì sempre a questa di raggiungere un' idea abbastanza elevata di Dio » (1). Ma non si può disconoscere che la speculazione greca precedente a Filone era giunta almeno nei suoi massimi rappresentanti, molto vicino al concetto giudaico della perfezione infinita di Dio, o almeno era preparata a riceverlo; e che non pochi elementi della concezione platonica e aristotelica della divinità entreranno poi a informare la concezione cristiana (2).

È nota l'efficacia che la dialettica platonica ha esercitato sulla teologia, nel periodo più fervido della formazione dei dogmi. Ora, il Dio di Platone non è soltanto l'idea suprema, il bene, che si ritrova in tutte le altre e le contiene, e per conseguenza l'unità che contiene l'essenza reale di ogni cosa: in un passo famoso della *Repubblica* esso è rappresentato come superiore in dignità e potenza all'essere e quindi anche alla intelli-

---

(1) L'*infinitè divine* ecc. p. 31.

(2) Abbiam già veduto come Aristotele fosse pervenuto al concetto di atto puro, adottato poi dalla teologia cristiana. In un passo della Metafisica, citato anche dal Guyot, *L'infinité divine*, p. 28, il concetto della infinità è implicitamente contenuto: « L' atto puro essendo ciò che vi ha di migliore, pensa: sia. Ma se esso pensa, non diviene subordinato a ciò che egli pensa e non cessa quindi d'essere l'essenza perfetta? » In questa obbiezione, che Aristotele muove a sè stesso, l'idea dell'infinità si affaccia naturalmente, perchè la risposta logica non può essere che questa: l' atto puro non pensa, cioè è infinito. Così infatti risponderà Plotino alla stessa domanda.

genza (1). Con la seconda di queste due nozioni, il pensiero platonico si viene naturalmente accostando al concetto della infinità divina. Entrambe vedremo poi ricomparire nei Padri della Chiesa; ma la loro opposizione è innegabile, e ci spiega l'oscillare del pensiero platonico tra la conoscibilità e l'inconoscibilità di Dio. Come idea, Dio non ha alcuna determinazione sensibile di spazio e di tempo; e come idea suprema è il solo e supremo conoscibile, in quanto è il fondamento della verità di tutte le altre conoscenze, che non sono se non gradini per i quali possiamo ascendere alla contemplazione del bene; perciò, capovolgendo la sentenza protagorea, Platone farà di Dio, non dell'uomo, la misura di tutte le cose: *ὁ δὴ ϑεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα* (2). Ma come superiore all'essenza e all'intelligenza, Dio o il bene non è nulla di ciò che conosciamo, non può essere conosciuto in sè stesso ma soltanto nella sua imagine e nelle sue opere.

Il Ritter crede di poter conciliare questi due punti di vista, ammettendo che quando Platone parla della conoscibilità di Dio in sè stesso « in realtà non si tratti che d'una conoscenza di Dio nelle sue opere, o che sia meno questione d'una conoscenza umana che d'una conoscenza divina, o infine che Platone non abbia per scopo che di eliminare una ricerca che sarebbe fuori di luogo » (3). A noi sembra che la contraddizione non si possa negare, perchè discende inevitabilmente dalle premesse. Quando Platone afferma che l'idea del bene non è soltanto causa dell'esistenza sensibile ma anche del mondo in-

(1) *Rep.* 508 E, 509 C; ed. Lipsia 1874.
(2) *De Leg.*, 716 C.
(3) *Op. cit.*, vol. II, 240.

telligibile, che dà all'esistenza verità e ragione (1), deve concludere, conforme del resto allo spirito di tutta la sua dottrina, alla perfetta conoscibilità dell'idea suprema in quanto riunisce e accorda in sè stessa l'oggetto conoscibile e il principio conoscente, verità ed essenza che indicano l'oggetto della scienza, scienza e ragione che hanno per oggetto l'essenza e la verità (2). Quando invece afferma che, come il sole non è la stessa visione nè la cosa veduta, ma domina l'una e l'altra, così il bene non è la verità o l'essere, ma è superiore ad entrambi, ed entrambi non sono il bene, ma solo una specie di bene (3), deve logicamente concludere che esso è superiore alla scienza, e che in questa vita non possiamo conoscerlo direttamente ma soltanto in imagine (4).

Ad ogni modo, nella storia del pensiero filosofico-

---

(1) *Rep.*, 517 C: « *Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία, ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* ».

(2) *Rep.* 509 B, e segg.: « ... *τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπό τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ 'ἐκείνου αὐτοῖς προσ εἶναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* ».

(3) *Tim.* 28 E.

(4) *De leg.*, 897 D; *Phaed.* 66 E; *Rep.* 484 D, ecc. Il Vacherot ammette la contraddittorietà della dottrina platonica su questo punto fondamentale: « Dans la République, Dieu est conçu comme l'idée du bien; dans le Parménide, Dieu est l'unité absolue; dans l'un et l'autre dialogue, c'est le Dieu immobile, indéfinissable et incompréhensible de la dialectique. Le Dieu du Timée au contraire, est sinon une âme, au moins une intelligence vivante qui ordonne et gouverne le monde sur le plan des idées; c'est le Démiurge des Alexandrins ». *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, pag. 30-31, Paris, 1846.

religioso, il concetto esplicito dell' infinità dell' essere divino e quindi della sua assoluta trascendenza ontologica e logica si trova la prima volta in Filone. In lui la concezione tutta orientale del Dio ineffabile e inintelligibile acquista le forme e la dignità di dottrina filosofica, che sta alla base d'un complesso sistema nel quale Dio non è più la sorgente da cui emanano tutti gli esseri creati, ma diviene la causa finale dell' universo, il bene. Dio infatti non crea il mondo per sè stesso, ma per mezzo del verbo, concepito platonicamente come l'archetipo supremo delle cose, unità massima delle forme primitive dell' universo creato: — «.... il mondo intelligibile non è che la Ragione di Dio creante il mondo; questa città ideale è qualche cosa di simile al ragionamento dell' architetto che sta ideando la costruzione della città che egli ha elevato nel suo pensiero.... È chiaro che questa imagine (rispetto a Dio) archetipo, che noi diciamo essere il mondo intelligibile, è pure l' esemplare supremo (rispetto al mondo), l' idea delle idee » (1).

Questo sistema è ben lungi dal presentare una fusione completa degli elementi giudaici e platonici. Più che una combinazione sistematica di dottrine diverse è una sovrapposizione nella quale la scienza greca è usata principalmente a rischiarare, sviluppare, completare la tradizione giudaica. La vera alleanza delle idee orientali ed elleniche non si realizzerà che con la filosofia cristiana dei Padri, la quale, a malgrado dei suoi legami originari col mosaismo, possedeva nella nuova religione uno stromento assai più potente di assimilazione e di comprensione. Ma il sistema filoniano, per il suo spirito e il

---

(1) *De creat. mund.*, pag. 5.

suo contenuto dottrinale, come per il luogo e il momento in cui sorse, ha esercitato un'azione decisiva sulla filosofia cristiana, sia direttamente, sia indirettamente per il tramite del neo-platonismo. « L'influenza della scuola ebraica di Filone sul pensiero filosofico e religioso di quest'epoca fu immensa. Filone apre la via del sincretismo alle grandi scuole del tempo..... La gnosi attingerà largamente ad una fonte nella quale le credenze orientali si uniscono già alla tradizione ebraica. La teologia cristiana troverà in Filone un commentario superiore della dottrina tradizionale e allo stesso tempo un metodo completo d'esegesi, ma sopra tutto l'arte di far servire la scienza greca allo sviluppo o alla dimostrazione delle credenze religiose. San Clemente e Origene citeranno spesso Filone: è alla sua scuola che essi apprenderanno a gustare e ad utilizzare la scienza greca; il vero Platone, il Platone greco li avrebbe attratti ben poco. E infatti, a malgrado della incontestabile affinità delle dottrine, la teologia cristiana si sarebbe difficilmente adattata ad un platonismo puro; ma essa abbraccerà con entusiasmo il platonismo orientale di Filone (1) ».

Ma più efficace e duratura, quantunque meno palese, è l'influenza del sistema filoniano sopra il neo-platonismo, e per questo mezzo, sulla teologia della Chiesa orientale prima, di quella latina poi (2).

---

(1) Vacherot, *Histoire critique* ecc. I, 166.

(2) Per l'influenza di Filone sopra Plutarco e Numenio pitagorici e sopra Ammonio Sacca e Plotino, si confronti: Guyot. *Les Réminiscences* ecc. specie pag. 3-32; Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotin* in *Archiv. für Gesch. d. Philos.* VII, p. 295-313; Herriot, *Philon le Juif*, Paris, 1898, specie p. 237-257; Vacherot, *Op. cit.*, vol. I, p. 360 e segg.

Tra il cristianesimo e il neo-platonismo esiste una fondamentale comunanza di spirito e di principj, che spiega l'azione esercitata da questo su quello anche dopo che, per l' opera meravigliosa dei Padri alessandrini e le conclusioni del Concilio di Nicea, il cristianesimo, già solidamente fissato sulle sue basi dottrinali, comincia a bastare a sè stesso e a svolgersi per la sola virtù delle proprie idee. In entrambe le dottrine Dio è l'essere invisibile, incomprensibile e ineffabile al quale l' anima umana, dal fondo della triste prigione nella quale temporaneamente è racchiusa, anela di ricongiungersi; entrambe abbracciano, sia pure con nomi diversi, i tre aspetti della natura divina e cercano di soddisfare con la dottrina della Trinità alle esigenze profonde della coscienza e della vita religiosa. È vero che nel cristianesimo la concezione di Dio e della Trinità, attinta all'esperienza psicologica, acquista spesso colorito antropomorfico, laddove il neoplatonismo, dottrina essenzialmente metafisica, tende a dissolvere le supreme realtà religiose in vuote astrazioni, accostandosi invece al panteismo; ma, come abbiamo già dimostrato, se le necessità pratiche hanno condotto spesso la teologia fra gli scogli dell'antropomorfismo, non di rado le difficoltà logiche l'hanno fatta naufragare tra quelli del panteismo. La storia della teologia cattolica è un oscillare perpetuo tra questi due poli estremi del pensiero religioso. Ora, l'influenza del neo-platonismo, scarsa o nulla sopra le decisioni della Chiesa, si esercita appunto sopra lo spirito teologico, offrendo ricca copia di argomenti a tutti quei Padri e Dottori cui repugnava di abbassare la dottrina cristiana alle figurazioni grossolane dell'antropomorfismo.

Noi avremo occasione di constatare fra breve — limitando pur sempre il nostro esame al concetto della inconoscibilità divina — l'influenza delle dottrine filoniane

e neo-platoniche sui grandi teologi dei primi secoli della Chiesa. Cominciando dai Padri catechetici di Alessandria, nei quali la tendenza alla teologia neo-platonica è dovuta probabilmente alla lettura diretta dei libri di Filone, vedremo le traccie palesi del neo-platonismo in alcuni grandi scrittori della Chiesa greco-orientale, ad esempio in San Gregorio di Nissa, per il quale Dio è l'uno assoluto, che l'anima umana non può penetrare se non spogliandosi d'ogni sua proprietà così da diventare al più possibile semplice ed una. Clemente e Origene sembrano persino ignorare, osserva il Denis, gli apologeti e i polemisti cristiani di lingua greca; l'unico grande ispiratore della loro teologia è il filosofo ebreo (1).

Ma è nelle opere teologico-mistiche dello pseudo-Dionigi che le speculazioni astratte del neo-platonismo raggiungono il loro massimo trionfo (2), ed è in virtù della grande efficacia che esse ebbero in ogni tempo sui mag-

---

(1) «.... il semble étrange que Clément et Origène ne connaissent point les apologistes et les polémistes de langue grecque. Quelque étrange que cela paraisse, il est constant qu'aucun des ces écrivains n'est cité par Clément, et qu'Origène ne mentionne que les moindres peut-être, Méliton et Tatien. Leur grand auteur est Philon,..... son ispiration est présent dans leur théologie, de sorte qu'on pourrait croire qu'il n'y a entre Philon et les Pères alexandrins que la prédication de saint Paul et de saint Jean.... Considérant l'exégèse de Philon, qui est exactement celle de Clément et d'Origène, et les doctrines qu'il croit retrouver dans les livres de Moïse, et le singulier platonisme qu'il professe et qui a passé tout entier dans les Pères alexandrins et, par eux, dans l'Église d'Orient, il me paraît incontestable que le théosophe juif a exercé une influence prépondérant sur la métaphysique chrétiénne ». J. Denis, *La philosophie d'Origène*, p. 65.

(2) Cfr. Harnach, *Lehrbuch*, III, p. 443 e segg.; Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und misterienwesen*, Mainz, 1900.

giori spiriti della Chiesa, da S. Bernardo a S. Tommaso, che lo spirito e le forme della metafisica neo-platonica entrano a confondersi nel gran fiume della teologia latina, diventando un elemento stabile, se non sempre palese, del pensiero cattolico (1). Ora, il Dio dell'ignoto trattatista rimane, in fondo, quello infinito trascendente e ineffabile di Filone e delle Scritture; ma la sua trascendenza è portata all'estremo limite dell'astrazione, la sua pienezza di essere alla negazione dell'essere, la sua conoscenza alla soppressione d'ogni conoscenza, il suo rivelarsi ad un imperscrutabile velarsi. Nella tensione quasi spasmodica dell'agnosteismo dell' areopagita, Dio e l'infinito nel quale ogni pensiero si perde, il mistero nel quale l'anima s'inabissa con l'estasi, il più che ineffabile, il più che inintelligibile, infine il più che Dio: *ὑπέρθεος*. Per raggiungerlo l'anima umana deve uscire di sè per via di successive negazioni; così la sua conoscenza si ottiene mediante la non conoscenza, e la *via negationis* si identifica con la *via eminentiae*. È questo l'estremo limite al quale l'agnosteismo teologico può giungere; al di là non c'è che l'ateismo assoluto.

Concludendo, l' agnosteismo cristiano è già sostanzialmente contenuto negli insegnamenti delle Sacre Scritture, cosicchè a buon diritto la Chiesa cattolica può proclamare il dogma della trascendenza divina come la semplice traduzione in formula tecnica di un dato preciso della rivelazione e della tradizione primitiva. Ma codesta formulazione tecnica, in quanto non interessa il solo concetto dell' inconoscibilità divina ma anche la sua rispondenza alle necessità teoriche e pratiche della

(1) De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, pag. 160, 536-541; Vacherot, *Op. cit.*, vol. III, pag. 23-84, 117-219; Baur, *Op. cit.*, vol. II, p. 101 e segg.

più complessa tra le gnoseologie religiose, codesto rivestimento formale da cui il concetto stesso esce rafforzato e completato, è un prodotto della filosofia greca passata attraverso lo spirito e la dottrina giudaica: quello spirito e quella dottrina giudaica da cui il cristianesimo ripete le sue origini prime. É in virtù di questi nuovi elementi che l' agnosteismo imaginativo e quasi mitico della rivelazione si trasforma nell' agnosteismo speculativo della teologia, e l' immensità spaziale del Dio rivelato, la sua invisibilità fisica ed inaccessibilità percettiva diventano la perfezione infinita, l' abbondanza di essere, la trascendenza ontologica e mentale del Dio della religione cattolica.

CAPITOLO III.

—

Le origini dell' agnosteismo cattolico

B — L' agnosteismo dei SS. Padri

SOMMARIO: § 1 L'agnosteismo dei Padri e la moderna teologia. — § 2. La dimostrazione della inconoscibilità divina in S. Giustino e in Teofilo. — § 3. In Clemente e in Origine; il metodo negativo e l'interpretazione allegorica delle Scritture. — § 4. In Atanasio. — § 5. I tre luminari di Cappadocia contro il razionalismo gnostico di Eunomio. — § 6. Il fenomenismo agnostico di S. Gregorio di Nissa. – § 7. L'agnosteismo mistico dello pseudo-Dionigi. — § 8. Riassunto: le tre espressioni fondamentali dell'agnosteismo dei Padri.

§ 1. — La posizione dei moderni teologi e scrittori religiosi di fronte al palese e reciso agnosticismo della maggior parte dei Padri della Chiesa è divenuta in questi ultimi tempi oltremodo difficile. Da un lato i concetti fondamentali della gnoseologia patristica da difendere; dall'altro l'indirizzo agnostico e modernista, uscito dall'alleanza del relativismo scientifico col fideismo e il sentimentalismo protestante, da combattere: i primi irremovibilmente organizzati nel corpo del dogma e della dottrina cattolica; il secondo ripetutamente condannato in solenni documenti papali. Ma tra questo e quelli sono troppe le affinità e i punti di contatto, perchè la difesa

dei primi non offra copia di argomenti preziosi ai seguaci del secondo o perchè la critica del modernismo e dell'agnosticismo non minacci di penetrare nello stesso santuario della gnoseologia cattolica, compromettendone l'integrità. È una situazione che ricorda vagamente quella in cui si trovaron già gli scrittori ortodossi durante le querele del gnoticismo, dell' arianismo e dell' anomianismo; ma con la differenza che, oggi, la critica kantiana, la scienza positiva e la gnoseologia filosofica possono offrire armi ignote agli scrittori di *Pistis Sophia* o al vescovo di Cizico, e ben altrimenti pericolose. Si aggiunga infine che l'agnosticismo della patristica, come quello filoniano, non interessa soltanto la conoscenza religiosa, ma cerca di rafforzarsi estendendosi alla conoscenza filosofica e scientifica, tanto da presentare i caratteri anticipati delle dottrine dello Spencer, dell'Huxley, del Du Bois-Reymond.

Tre sono le vie principali seguite dai teologi cattolici e protestanti: gli uni accettano integralmente e apertamente le concezioni dei Padri, appellandosi alle testimonianze delle Scritture, le quali insegnano, come vedemmo, che la nostra attuale conoscenza di Dio non è solamente indiretta, *per speculum,* ma è anche enigmatica, *in aenigmate,* e parziale, *nunc cognosco ex parte;* gli altri, preoccupati soprattutto di sgomberare la casa propria da ogni arma giovevole ai nemici della fede, non esitano a respingere se non tutte, almeno le più ardite tra le affermazioni agnostiche dei Padri, specie di Clemente e di Dionigi l' areopagita, che essi accusano apertamente di scetticismo e di agnosticismo mistico; gli ultimi, e sono i più, accolgono le dottrine dei Padri, ma s'industriano con arte sottile di spiegare la crudezza dei loro atteggiamenti con le necessità polemiche e catechetiche, di temperare i rigori della via

negativa con le concessioni del metodo positivo, di raddolcire il significato delle parole, così che ne risulti infine l'accordo perfetto con tutta la tradizione e l'insegnamento della Chiesa.

Quest'ultima via, se è la più battuta, è nondimeno la più difficile da seguirsi. L'esame che stiamo per imprendere delle principali dottrine patristiche sopra la conoscenza di Dio — esame necessariamente rapido e limitato, ma condotto sulle fonti — ci dimostrerà come esse si riassumano tutte in queste tre affermazioni agnostiche, contenute in una breve frase di Novaziano: « *De hoc ergo, ac de iis quae sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quae sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest* » (1). Ossia per i Padri Dio è inconoscibile tanto nella sua propria natura, quanto nell'estensione del suo essere e nell'infinità delle sue perfezioni.

*
* *

§ 2. — S. Giustino martire, di poco posteriore a quell'Aristide la cui dottrina abbiamo già ricordata, è indubbiamente il più celebre degli apologeti del secondo secolo e il primo che fa servire deliberatamente la filosofia pagana alla dimostrazione e allo sviluppo delle dottrine del cristianesimo (2). Quantunque egli vada ricercando ecletticamente la verità nei vari filosofi greci

---

(1) *De Trinitate*, nella coll. del Migne, *S. latina*, c. II, t. III, col. 889.

(2) Un largo riassunto delle dottrine di Giustino trovasi in Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, Paris, 1843, I, 262 e segg. Cfr. anche Harnach, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Lipsia, 1893-1897, I, 96 e segg.; Harnach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1888, I, 421 e segg.; e per gli scritti

e latini, da Socrate a Musonio, la sua dottrina intorno alla conoscenza di Dio appare ispirata massimamente a quella di Filone ebreo.

Per Giustino « la gloria e la forma di Dio sono inenarrabili » (1), e l'ineffabilità divina si connette logicamente con l'agennesia, cioè col non esser generato; tantochè in Dio le due idee si associano, *Θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄῤῥητον*: « Non fu dato nessun nome al Padre dell' universo, perchè non è stato generato; infatti l'imposizione d'un nome ad alcuno, suppone un altro più antico di lui, che glielo abbia imposto. I termini di Padre, Dio, Creatore, Signore, Maestro, non sono veri nomi, ma semplici appellativi ricavati dai suoi benefici e dalle sue opere » (2). Se egli lo chiama Creatore, non è già perchè creda che questo nome gli sia proprio, ma soltanto per indicare che ha ordinato fin dal principio la materia informe, ricavandone tutte le cose per vantaggio degli uomini (3). In particolare, poi, il nome di Dio non risponde che alla concezione, posta nello spirito umano, d'una cosa inesprimibile,

---

P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes* (I, *La littérature grecque*), Paris, 1901, p. 94-96 : e W. Christ, *Geschichte der griech. Litteratur*, München, 1898, p. 890.

(1) *Apol.* I, 9 (mi valgo dell'ed. *S. P. N. Justini philosophi et martiris opera quae extant omnia,* Venezia, 1747).

(2) *Apol.* II, 6.

(3) «Neque etiam materialibus hominum donis Deum indigere accepimus. Sed eos solos illi probari didicimus et persuasum habemus et credimus, qui insita illi bona imitantur, temperantiam, justitiam et humanitatem, et quaecumque Dei, qui nullo imposito nomine vocatur, propria sunt. Et cum bonus sit, omnia illo ab initio ex informi materia propter homines condidisse accepimus » *Apol.* I, 10.

πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

Per giungere a quest'essere ineffabile tutte le vie sono chiuse secondo Giustino, anche quelle che molti Padri posteriori giudicheranno praticabili all'uomo. Non esiste parentela tra l'anima umana e Dio, in virtù della quale noi possiamo partecipare alla intuizione di Dio; e d'altro canto il Verbo, uscito fuori dalla potenza e dalla volontà del Padre, non è però interamente simile nell'essenza al Padre, cosicchè nemmeno per questa via possiamo risalire a lui.

Queste idee Giustino le espone specialmente nel *Dialogo con Trifone ebreo.* Quivi Dio è rappresentato come l'essere che non « ha nè colore, nè figura, nè grandezza, nè alcuna di quelle qualità che si discernono con gli occhi;... è superiore ad ogni essenza, *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*, non può essere nè espresso, nè spiegato, ma è bello soltanto e buono;... esso abita negli spazi sopracelesti, *τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος* » (1). Di là esso non può discendere nello spazio della nostra terra cosicchè non a lui ma al figlio suo debbono attribuirsi le teofanie dell' Antico Testamento: « Questo Padre ineffabile, questo signore dell' universo non si reca da nessuna parte, non passeggia, non dorme nè si alza, ma rimane là dove abita, qualunque sia questo sito; là vede e ode tutto, ma non con gli occhi e con le orecchie, ma in un modo che non si può dire.... Egli non si muove, non è compreso in alcun luogo, nemmeno nel mondo intero, poichè egli era prima che il mondo esistesse. Come adunque egli potrebbe parlare a qualcuno, o apparirgli, o farsi vedere in uno stesso spazio di que-

(1) *Dialogus cum Tryphone judaeo,* n. 4, 2, 5, 6.

sta terra?» Avendogli chiesto Trifone se l'anima, essendo divina e immortale, può comprendere Iddio, Giustino da principio sembra acconsentire, ma il dotto ebreo rincalza: — Forse comprendono ciò anche le anime di tutti gli animali, ovvero altra è l'anima dell'uomo da quella del cavallo e dell'asino? — No, risponde Giustino; ma sono in tutti le stesse. — Vedranno dunque o videro talvolta Dio gli asini e i cavalli? — No certamente; anzi nemmeno la comune degli uomini, ma soltanto chi avrà vissuto giustamente, e sarà stato adorno della giustizia e delle altre virtù. — Cosicchè l'anima vede Iddio non già per una affinità che abbia con esso, nè per essere uno spirito, ma perchè saggia e giusta? - Senza dubbio. - Quest'affermazione di Giustino offre a Trifone il destro di obbiettare che, poichè anche le pecore e le capre non fanno del male a nessuno, esse pure dovrebbero nella vita futura veder Dio. Giustino non dà subito una risposta definitiva e il dialogo continua a svolgersi incerto e prolisso intorno al vario destino delle anime e al perduto ricordo della visione divina, finchè al n. 5 il problema è risolto con l'affermazione che l'anima non è immortale per sè stessa, per sua intrinseca proprietà, ma soltanto per volere di Dio: «Niente dunque conoscono intorno a ciò codesti filosofi, poiche essi non sanno neppure spiegare che cosa sia l'anima. — Così pare anche a me. — E nemmeno si può dire immortale; perchè se immortale si dovrebbe anche dire non generata. — In verità taluni che si chiamano Platonici la ritengono increata e immortale. — Ma tu dici forse che anche il mondo sia non generato? — Ci sono di quelli che lo dicono, ma io non sono del loro avviso. — E fai bene. — Che ragione c'è infatti per ritenere che un corpo tanto solido, duro, connesso, che si muta, che muore e che nasce ogni giorno, non sia

nato da qualche causa? Chè se il mondo è generato ne viene necessariamente che anche le anime siano generate e che possano annientarsi... - Adunque, non sono immortali? — No, inquantochè stabilimmo che il mondo fu generato (1). Ma tuttavia non dico che alcuna anima debba perire, poichè ciò sarebbe di vantaggio ai malvagi. Dunque la anime dei buoni se ne stanno in luogo migliore, quelle invece degli iniqui e dei cattivi in luogo peggiore aspettando il giorno del giudizio. E così codeste, quando siano state giudicate degne di Dio, non muoiono finchè Dio voglia che vivano e siano punite ».

Le stesse idee di Giustino si trovano in altri apologeti del secondo secolo, in Taziano, in S. Teofilo, in Atenagora, in Ireneo.

Così per S. Teofilo l'anima umana non è immortale per natura ma per dono di Dio; egli pure adduce per prova che ciò che ha avuto un principio deve avere anche un fine (2). Solo Dio, che non ha avuto alcun principio, non avrà fine; e per questa sua differenza essenziale dall'anima umana, noi non possiamo avere per mezzo di essa alcuna intuizione dell'essere supremo: « È privo di principio perchè non è stato generato: è immutabile in quanto è immortale. Si chiama Dio *διὰ τὸ τεθεικέναι, per aver creato*, poichè è quello che ha posto ogni cosa nella sua stabilità, e *διὰ τὸ θέειν,* perchè egli è la medesima cosa col correre, e muovere, e operare, e nutrire, e provvedere, e vivificare tutte le cose » (3). Avendolo il suo amico pagano Autolyco scher-

(1) Sulla contingenza del mondo in Giustino cfr. Ritter, *Op. cit.*, I, 276.

(2) *Contra Christianae religionis calumniatores, ad Autolycum*, Venezia, 1747, libr. II, 27.

(3) *Op. cit.*. l. I, 4,

nito sull'invisibile Dio dei cristiani, e avendogli chiesto di mostrargli il suo Dio, egli controppone: « Mostrami il tuo uomo, ed io ti mostrerò il mio Dio; mostrami come veggono gli occhi dell' anima e come odono le orecchie del cuore » (1). La grandezza del Dio dei cristiani risiede appunto, per Teofilo, nella sua trascendenza: « La forma di Dio non può nè esser detta, nè descritta, nè veduta con gli occhi del corpo. Poichè nè la sua gloria può essere compresa, nè la sua grandezza spiegata, nè la sua altezza pensata; nè la sua sapienza può aver un termine di paragone, nè la sua saggezza può essere assimilata a qualche cosa; nè la sua bontà è imitabile, nè la sua beneficenza esprimibile. Poichè se lo chiamo luce, esprimo le sue opere; se lo chiamo Verbo, indico il suo reame; se mente, la sua saggezza; se spirito, la mia stessa respirazione; se forza, la sua potenza; ecc. » (2); il che significa che, Dio essendo inafferrabile, ogni espressione con cui lo si voglia nominare esprime soltanto uno dei suoi rapporti o una delle sue opere.

Un carattere proprio di S. Teofilo è la ricchezza dei paragoni, dei quali si vale per dimostrare la necessità di ammettere l' esistenza di Dio a malgrado della sua inconoscibilità. Oltre il solito paragone del sole, già usato da Platone e da Filone ebreo e ripetuto puntualmente da tutti i Padri e i Dottori della Chiesa, egli adopera l'imagine della nave, che noi vediamo dirigersi di lontano verso il porto e nella quale nessuno dubita sia un pilota che la governi, quantunque non si possa scorgerlo: allo stesso modo noi dobbiamo pensar Dio

(1) *Ibid.* c. II.
(2) *Ibid.*, l. I, 3.

come governatore dell'universo, quantunque non possiamo nè vederlo nè comprenderlo. E come il melograno racchiude più cellule nella sua corteccia, e queste cellule contengono alla lor volta più grani, così lo spirito di Dio abbraccia il mondo, e il mondo racchiude alla sua volta più creature; ma come il grano del melograno non può veder ciò che è fuori della corteccia, essendo egli dentro, così nemmeno l'uomo, che è compreso come ogni altra creatura dentro la mano di Dio, può veder Dio. E come di un re terreno si sa che esiste per le sue leggi e i suoi decreti, quantunque non da tutti sia stato veduto, così Dio, quantunque invisibile, si sa che esiste per le sue opere e per i suoi benefici (1).

*
* *

§ 3. — Clemente ed Origene sono due delle più vivaci ed espressive figure della letteratura cristiana del terzo secolo, sia per lo spirito combattivo e per la fede ardente che li anima, sia per i molteplici errori, dal punto di vista dell'ortodossia, ai quali li trascina il loro stesso entusiasmo, sia infine per la loro prodigiosa attività letteraria e per il grande influsso che con essa esercitarono sul pensiero teologico dei secoli successivi. Ed è specialmente intorno ad essi che fervono ancor oggi le discussioni degli scrittori religiosi (2),

---

(1) *Ibid.*, 5; quest' ultimo esempio fu imitato da Ireneo, *Adversus haereses,* l. II, c. 6, n. 2, e da Giovanni Damasceno, *Sacra Parallela*, p. 787.

(2) Cfr. E. Mangenot, *Diction. de la théologie catholique,* Paris, fasc. XVIII p. 151 e segg.; e all'art. *Dieu* p. 1042 e segg.; J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique*, Paris, 1859 c. II, III; E. Joly *Étude sur Origène*, Digione, 1860, p. 96 e seg.

perchè, escluso lo pseudo-Dionigi, forse nessun altro Padre ha spinto tanto oltre l'affermazione della trascendenza ontologica e logica dell'essere divino.

La dottrina di Clemente sopra la conoscenza di Dio è esposta in modo sistematico in due capitoli degli *Stromata*, dove egli espone le difficoltà insuperabili che la trattazione del problema presenta (1). La prima difficoltà è che Dio è il primo e più antico principio di tutte le cose, la causa per cui ogni altro essere esiste ed è creato; ora, se è difficile scoprire il principio di qualsivoglia cosa, quanto maggiormente sarà difficile scoprir Dio, che è il principio di tutti i principj, del quale non si può avere una *ἐπιστήμη ἀποδεικτική*, una conoscenza dimostrativa! L'indimostrabilità di Dio si riconduce, per Clemente, alla ineffabilità, la quale a sua volta è dedotta da questo: che Dio non è nè genere, nè differenza, nè specie, nè individuo, nè accidente, nè ciò in cui qualche cosa accada; e siccome per nominare una cosa qualsiasi è necessario che essa appartenga a uno di questi predicati, così Dio non può essere nominato. Inoltre qualunque cosa si nomini, per dimostrarla, dev' essere o tutto o parte: ma Dio non è nè tutto nè parte, dunque non può essere nè nominato nè dimostrato. Non è tutto, perchè non esiste come grandezza o come quantità; non è parte, in quanto è uno. L'uno infatti non si può dividere in parti, ed è perciò infinito; ciò che è infinito non ha nè dimensione, nè distanza, nè limite;

(1) L. V., c. XI, XII, nell' ed. *Clementis alexandrini opera*, Oxonii, 1715. Sulla dottrina di Clemente: Ch. Baur, *Op. cit.* p. 394 vol. I; Ritter, *Op. cit.*, I, 377-416; A. Harnach. *Op. cit.* I, p. 547 e segg., II, 127 e segg.; Batiffol, *Op. cit.* p. 159-163; O. Bardenhewer, *Patrologia.* trad. Mercati, Roma, 1903, vol. I, p. 160-169; W. Christ, *Op. cit.* München, 1898, p. 895 e segg.

ciò che non è limitato (circoscritto) da alcuna distanza, dimensione o fine non ha alcuna figura; ciò che è privo di figura non può essere espresso; ciò che non può essere espresso non può nemmeno essere nominato. A queste argomentazioni si potrebbe contrapporre che, in realtà, Dio riceve delle denominazioni, e che queste esistono anzi in gran numero come Uno, Bene, Intelligenza, Ente, Padre, Dio, Creatore, Signore ecc.; ma Clemente risponde: « Ciò non diciamo come se profferissimo il nome di lui, ma per la mancanza del nome vero adoperiamo dei nomi belli, affinchè il pensiero nostro, non errando negli altri, possa appoggiarsi sopra questi. Infatti, non è già che questi nomi significhino Dio presi uno per uno, bensì tutti insieme esprimono la potenza dell'onnipotente. Quelle cose che si nominano, si nominano invero dalle qualità presenti in esse, oppure dalle relazioni che sono tra loro reciprocamente: ma di tutto ciò nulla può esser riferito a Dio » (1). Lo stesso termine Dio non fa eccezione: *Θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται καὶ τάξιν* (2).

Per accostarsi all'essere incomprensibile e ineffabile, non v' ha per Clemente che una via: quella ch' egli chiama astrazione, o analisi (*ἀνάλυσις*), che sarà poi detta dai teologi *via negationis* o metodo negativo, per cui prescindiamo successivamente dalle varie proprietà fisiche e incorporee degli esseri, fino a raggiungere la nozione d'una unità assoluta, che è Dio: « Otterremo certo il modo... di contemplare mediante l'analisi,... partendo da quelle cose che sono soggette a lui e astraendo dalle qualità naturali delle cose, escludendo da esse prima la

(1) *Ibid.* c. XII.
(2) *Strom.* I, c. XXIX.

dimensione dell' altezza, poi quella della larghezza, poi quella della lunghezza. Il segno che resta è l'unità, per così dire, che ha una collocazione. Se dall'unità togliamo anche la collocazione, si comprende l'unità. Se adunque, tolte tutte le proprietà che sono nei corpi (*ἀφελόντες πάντα, ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασι*) e quelle che si dicono incorporee, ci sprofonderemo nella grandezza di Cristo, e di là procederemo colla santità nella immensità di lui, perverremo infine a una qualche intelligenza dell'onnipotente, non però in modo da conoscere che cosa è, ma che cosa non è (*οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες*). Perchè la figura e il movimento, la disposizione, la sede, il luogo, il destra e il sinistra, non si possono nemmeno pensare del Padre dell'universo, quantunque tali cose siano scritte di lui.... Infatti la causa prima non ha collocazione nello spazio, ma è sopra lo spazio, sopra il tempo, sopra il nome e sopra l' intelligenza. Perciò anche Mosè dice: *ostende mihi teipsum,* accennando evidentemente che Dio non si può dimostrare, nè esprimere con parola dagli uomini, ma solo si può conoscere da quella potenza che parte da lui » (1).

Ma anche quando, per via delle successive eliminazioni, saremo pervenuti al concetto dell'uno, non dobbiamo credere di aver raggiunto la vera nozione dell'essere trascendente; perchè Dio è oltre l'uno e sopra la stessa unità *ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα* (2). Quindi lo stesso procedimento negativo non ci permette che di divinare o congetturare Iddio, *τὸ καταμαντεύεσθαι τοῦ Θεοῦ* (3), e resta fermo

---

(1) *Strom.* V, c. XI.
(2) *Paedagogus* l. I, c. VIII, p. 140.
(3) *Strom.* loc. cit.

il principio che tutte le nostre nozioni intorno a lui sono qualche cosa d'informe, ἀειδεῖ ἐννοίας (1). L'intuizione perfetta di Dio non l'avremo, secondo Clemente, che dopo la purificazione mediante l'ecpirosi, che seguirà la fine del mondo: allora l'anima nostra, purificata delle sue disposizioni passive, raggiungerà quella conoscenza completa, che è la massima felicità e ci rende simili a Dio (2).

Origene, discepolo di Clemente e suo successore nella direzione della scuola catechetica d'Alessandria, è universalmente riconosciuto come il più celebre e il più influente teologo della Chiesa greca e come il padre della scienza ecclesiastica (3). Egli ha stabilito nella Chiesa il primo sistema filosofico-teologico, e giovandosi della sua larga conoscenza del pensiero pagano, ha saputo metterlo al servigio della nuova religione.

Nel sistema di Origene la dottrina della conoscenza di Dio occupa un posto centrale. La concezione ch'egli si fa dell'essere supremo è, in sostanza, la stessa di Clemente, ma completata e perfezionata. Anche per lui Dio si eleva sopra tutto, è incomunicabile, non può essere conosciuto, non può essere pensato, è collocato oltre la verità, oltre la sapienza, oltre l'essenza e l'essere: « Quando diciamo che Dio è libero da ogni concrezione delle cose dell'universo, invisibile, incorporeo, pura intelligenza o qualche altra cosa superiore all'intelligenza e all'essenza, non diremo che Dio è conosciuto per altro,

---

(1) *Strom.* l. II, c. II.

(2) *Strom.* l. VI, c. VII; *Paedag.* l. I, c. VI, p. 95.

(3) Sulla dottrina e gli scritti di Origene cfr. Denis, *La philosophie d'Origène,* Paris, 1884, specie le pagg. 63-131; Harnach, *Op. cit.* p. 559-602; Bardenhewer, *Op. cit.,* I. p. 170-191; Ritter, *Op. cit.,* p. 418-509; Batiffol, *Op, cit.,* p. 163-179.

se non per ciò che è fatto ad imagine dell'intelligenza, ora *per speculum et aenigma,* per servirmi delle parole di Paolo, *tunc vero facie ad faciem* » (1). Ma dicendo faccia non dobbiamo intendere, avverte subito Origene, qualche cosa di sensibile, di corporeo; tale espressione « deve essere intesa nello stesso senso che ha nel tratto: *revelata facie gloriam Domini speculantes,* e nella stessa figura dell'altro passaggio: *transformati a claritate ad claritatem...* dove faccia non è intesa in senso reale ma figuratamente, come gli occhi e le orecchie e quante altre cose sopra abbiamo mostrato aver lo stesso nome delle membra del corpo ».

Qui si rivela subito quale sia la preoccupazione costante di Origene esegeta: scoprire nella Scrittura il significato elevato o spirituale (pneumatico), mettendo quasi completamente da parte il significato storico-grammaticale (somatico), in quanto la spiegazione letterale del testo sacro lo rende urtante e blasfemo. Ciò appare specialmente nell'opera *Contra Celsum;* giacchè il filosofo platonico Celso dimostra di avere, quantunque pagano, un' alta nozione di Dio (2), e si serve della Scrittura per accusare i cristiani di avere invece un concetto grossolano della divinità, adducendo in prova i passaggi ove gli scrittori sacri rappresentano Dio come fuoco, come luce, o come discendente verso gli uomini, o gli attribuiscono sentimenti umani, il pentimento, la collera, la vendetta. A ciò Origene non si stanca di ribattere che Dio non ha nulla di corporeo e di umano, che tali pa-

---

(1) *Contra Celsum,* l. VII, 38, nell' ed. *Origenis opera omnia,* curata dal p. maurino C. Dalarue, Parigi, 1733.

(2) Cfr. J. F. S. Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum,* Mainz, 1899, p. 29 e segg.

role non si devono intendere alla lettera, che si tratta sempre di un linguaggio figurato del quale Dio s'è valso per farsi comprendere con imagini che ci sono familiari: *haec ommia figurate dicuntur, ut intelligibilis natura ex usitatis sensibilibusque nominibus nobis innotescat* (1). Egli combatte spesso l'espressione di *πνεῦμα* applicata letteralmente a Dio: « Noi non diciamo che lo spirito sia un corpo, come neanche il fuoco è un corpo. Tuttociò è detto metaforicamente, perchè la natura intelligibile ci sia resa manifesta per mezzo di nomi comuni e sensibili. Così sebbene Dio venga chiamato spirito, non per questo lo diciamo corpo. La Scrittura, per distinguere le cose intelligibili dalle sensibili, le suol chiamare spirito e spirituali » (2). Origene dice che Dio non può essere nemmeno il *λόγος*, perchè il *λόγος* non è che l'imagine di Dio, ma soltanto *λογικός* (3). Tanto meno poi si può dire in senso proprio che Dio è luce che illumina e fuoco che consuma. Per lume si deve intendere « la virtù di Dio, illuminati dalla quale possiam percepire la verità di tutte le cose »; e per fuoco l'azione di Dio che « quando entra nelle anime dei credenti e in quelle che diventano capaci della sua parola e della sua sapienza, consuma i cattivi pensieri delle menti, consuma le turpi azioni, consuma i desideri peccaminosi » (4).

---

(1) *Contra Celsum,* l. VI, 70.

(2) *Ibid.*

(3) *Contra Celsum,* IV, 85.

(4) *De Principiis,* l. I, c. I, n. 1, 2: «Scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas nostras dicere Deum corpus esse, quoniam inveniunt scriptum esse apud Moysem quidem: *Deus noster ignis consumens* est; in evangelio vero secundum Joannem: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Ignis vero et spiritus non aliud apud eos,

La natura incorporea dell'essere divino, la sua unità inalterabile è, secondo Origene, il motivo principale per cui all'anima umana, imprigionata nel corpo, è vietata la conoscenza di Dio: « Confutato così ogni senso, che vorrebbe suggerirci qualche cosa di corporeo intorno a Dio, affermiamo, secondo verità, che Dio è incomprensibile e inestimabile. Poichè se pure qualche cosa intorno a Dio possiamo sentire o intendere, dobbiamo credere però che Dio sia in molti modi superiore a quello che abbiamo sentito. Se infatti vedessimo uno, che a mala pena può percepire la scintilla d' un lume o d' una lucerna, e lo volessimo rendere edotto della chiarezza e dello splendore del sole, mentre la sua forza visiva è incapace di cogliere maggior quantità di luce di quella che abbiam detto, forse non converrebbe gli dicessimo che lo splendore del sole è ineffabilmente più

---

quam corpus esse putabitur. Quos interrogare volo quid dicant de eo quod scriptum est, quod Deus lux est, sicut Joannes in epistula sua dicit: *Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo.* Ista nempe lux est, quae illuminat omnem sensum eorum, qui possunt capere veritatem..... Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus vel veritatem rerum omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit qui veritas appellatur?.... Si ergo acquiescunt huic assertioni nostrae quam de natura luminis ipsa demonstravit ratio, et fatentur non posse corpus intelligi Deum secundum luminis intellectum, similis quoque ratio de igne consumente dabitur. Quid enim consumet Deus secundum hoc quod ignis est?..... Sed consideremus quia Deus consumit quidem et exterminat, sed consumit malas mentium cogitationes, consumit gesta turpia, consumit desideria peccati, cum se credentium mentibus inserit, et eas animas quae verbi ejus ac sapientiae efficiuntur capaces, una cum filio suo inhabitans, secundum quod dictum est: *Ego et pater veniemus, et mansionem apud vos faciemus*: omnibus eorum vitiis passionibusque consumpis purum sibi eos seque dignum efficit templum ».

vivido e più bello d' ogni luce ch' egli percepisce? Allo stesso modo la mente nostra, rinchiusa nel carcere della carne e del sangue, e resa più debole ed ottusa per la sua partecipazione a tale materia, è certo sovreminente in confronto della natura corporea, ma vede tuttavia le cose incorporee come attraverso uno spiraglio, e a mala pena percepisce la debole luce d' una scintilla. Ora, che v'ha nelle realtà intellettuali o incorporee, che sia tanto superiore a tutte, tanto ineffabilmente e inestimabilmente sovreminente, quanto Dio? Dio, la cui natura non può assolutamente essere compresa o intuita da acutezza di mente umana, per quanto essa possa divenire purissima e limpidissima » (1). Perciò Origene combatte vigorosamente l' opinione di coloro che, a' suoi tempi, attribuivano a Dio una presenza *locale* nel cielo, *τῶν νομιζόντον αὐτὸν εἶναι τοπικῶς ἐν οὐρανοῖς,* dimostrando come Dio, essere assolutamente incorporeo, non soffra limitazione spaziale e sia elevato al di sopra dei cieli: « Quando si dice che il padre dei santi è nei cieli, non bisogna credere che egli sia circoscritto da figura corporea e che abiti nei cieli. Poichè un Dio contenuto dai cieli riesce minore dei cieli che lo contengono, mentre bisogna credere al contrario che egli comprenda e contenga con la sua ineffabile e divina virtù tutte le cose. In generale, le parole che prese alla lettera possono significare per i semplici che Dio occupa un posto vanno intese in modo, che possano convenire con le nozioni grandi e spirituali che abbiamo di Dio. Anche ciò che è detto in fine dell' Evangelo secondo Giovanni: *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum,* dobbiamo intenderlo piuttosto in senso mistico e l'ascen-

(1) *De Principiis,* I, c. I, 5.

sione del figlio al padre concepirla in un certo modo più divino e con una santa perspicuità, in maniera che sia piuttosto l'anima che salga, che non il corpo ». E sèguita così ad esaminare i varj passaggi della Scrittura che sembrano accennare a relazioni spaziali ad es. *Adam et Eva audierunt vocem Domini Dei deambulantis in paradiso,... Ad te levavi oculos meos qui habitas in coelo,.... Noli festinare ad proferendum verum in conspectu Dei : quia Deus in coelo sursum, et tu super terram deorsum* ecc. ; dimostrando come debbano essere intesi in senso puramente mistico, perchè se Dio occupasse realmente uno spazio, avrebbe un' esistenza corporea e non sarebbe più una natura semplice, immutabile e invisibile (1).

Alla trascendenza rispetto allo spazio si connette intimamente la trascendenza rispetto al tempo. Dio è superiore al tempo, ai secoli e alla stessa eternità concepita come durata; quindi le determinazioni temporali attribuitegli nel testo biblico debbono essere intese in senso puramente simbolico, al pari delle spaziali : « *Hoc autem ipsum quod dicimus, quia nunquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est quando vel nunquam ; supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea quae de Patre et Spiritu sancto dicuntur* » (2).

---

(1) *De Oratione*, 23 : «Ho creduto di dover trattare con maggiore accuratezza intorno alle parole *Pater noster qui es in coelis*, per toglier di mezzo la bassa opinione che hanno di Dio coloro, che credono che egli sia nel cielo come in un luogo determinato e perchè qualcuno crede che Dio occupi un posto materiale. In tal caso ne verrebbe la conseguenza che egli pure sarebbe un corpo, e insieme tutte le altre opinioni inique che sia divisibile, materiale e corruttibile ».

(2) *De Principiis*, IV, 28.

Infine, codesto Dio incorporeo, puramente intellettuale, superiore allo spazio e al tempo, deve esser concepito come una natura dotata di unità inalterabile, non suscettibile di aumento nè di diminuzione. Non si deve credere, dice Origene, che Dio sia un qualche corpo, ma bensì una natura intellettuale e semplice, che non può ammettere in sè alcuna aggiunta; nè si deve credere che egli possa avere in sè qualche cosa di superiore o di inferiore; monade assoluta e per così dire enade (*ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς*), esso è l'intelligenza e la fonte da cui ha principio ogni natura intellettuale e ogni intelligenza. Dio, che è il principio di tutto, non si può ritenere composto, perchè non si possono trovare degli elementi anteriori allo stesso principio, di cui è composto tuttociò che si dice composto (1). Per la stessa ragione Dio non è nè parte nè tutto: « Tutto ciò che è nel mondo, è parte del mondo, ma Dio non è parte di un tutto. Poichè la parte è qualche cosa di imperfetto, il che non conviene a Dio. Forse se qualcuno vorrà spingere più in là le sue investigazioni, potrà provare che Dio non è nè una parte nè un tutto. Infatti il tutto consta di parti, ma la ragione non potrà mai permettere che si ammetta un Dio costituito di parti, ciascuna delle quali non può ciò che possono tutte le altre » (2). Dio è inoltre immutabile; è vero ch'egli è vivo, ma della vera vita, dell'immortabilità, che esclude ogni mutazione. Anche questo carattere è, secondo Origene, in rapporto diretto con la semplicità (3). Confutando Celso, il quale aveva asserito che i cristiani attribuivano a Dio

---

(1) *De Principiis*, I, 1, 6.

(2) *Contra Celsum*, I, § 23.

(3) *Contra Celsum*, I, 21.

la mutazione, egli esclama: se il filosofo pagano avesse letto, tra le testimonianze dei profeti, quella di David: *Tu autem ipse es;* e quella di Malachia: *Ego sum et non mutor*, avrebbe visto che nessuno dei nostri attribuisce a Dio mutamento di azione o di pensiero; poichè egli restando sempre il medesimo, governa le cose mutabili secondo la natura loro (1).

Da tutti questi caratteri della natura divina discende logicamente la sua incomprensibilità, invisibilità e ineffabilità.

L'essere Dio invisibile risulta più specialmente, secondo Origene, dal suo essere incorporeo, e quindi inafferrabile alla percezione sensitiva: *Censemus quidem Deum quia corporis expers est, invisibilem esse* (2). Egli fa distinzione tra gli occhi del corpo e gli occhi dell'anima (3), e confuta, sulla testimonianza delle Scritture, l'opinione di coloro che credevano esser Dio invisibile soltanto per alcuni. Commentando il detto dell' Apostolo: *Qui* (Cristo) *est imago invisibilis Dei primogenitus omnis creaturae,* osserva: l' apostolo non disse che l' imagine di Dio sia invisibile agli uomini, o invisibile ai peccatori, ma affermò che essa è sempre tale per sua stessa natura, dicendo appunto: *imago invisibilis Dei.* E Giovanni, quando dice: *Deum nemo vidit unquam,* esprime apertamente a quanti possono intenderlo, che non c'è alcun essere a cui Dio sia visibile: e ciò non perchè esso sia di sua natura visibile, ma trascenda la capacità visiva d' una creatura più fragile, bensì perchè non può per sua natura esser veduto (4).

(1) *Ibid.*
(2) *Contra Celsum,* VI, 69.
(3) *De Principiis,* I, 8.
(4) *Ibid.*

Anche l'incomprensibilità è, come vedemmo, un corollario della incorporeità e della trascendenza rispetto allo spazio e al tempo. Noi non possiamo pensare qualsiasi cosa che sotto la condizione dello spazio, ossia della coesistenza, e del tempo, ossia della successione: ma l'essere divino esclude la coesistenza, in quanto è assoluta semplicità, e la successione, in quanto è assoluta immutabilità; quindi è impensabile. Ma a differenza dell'invisibilità, che non dipende da debolezza dei nostri sensi ma è propria della spirituale natura divina, l'incomprensibilità è invece legata soltanto alla fragilità della nostra ragione, *pro eo quod omnium rationabilium infirmius et fragilius animal nos homines sumus; praestantiora enim sunt illa quae vel in coelo vel super coelos habentur* (1). Perciò, mentre nessuno vide nè vedrà mai Dio, non è da escludersi che codesti esseri superiori possano comprenderlo; questo però Origene non dice, insistendo invece sulla limitazione della ragione umana e sugli impacci del corpo (2).

Ma v' ha un passaggio del *Contra Celsum* (3) nel quale sembra ch'egli voglia negare tale capacità anche alle nature superiori alla umana: commentando il detto dell'Esodo, *nihil quidquam eorum quae cognoscimus inesse in Deo,* « se, egli dice, qualcuno intende le parole *ea*

---

(1) *De Principiis,* II, VI, 1; cfr. anche *In leviticum,* Homilia III.

(2) *De Principiis,* loc. cit.: «.... quello che si dovrebbe conoscere di Dio è nascosto e impenetrabile; poichè per quelli che non possono nè contemplarlo nè sostenere lo splendore del suo pensiero, è come s'egli fosse nascosto tra le tenebre; e ciò parte per l'impurità della ragione, legata a questo abbietto corpo umano, parte perchè la ragione stessa è troppo limitata per poter comprendere Dio ».

(3) VI, 62.

quae nos cognoscimus nel senso più alto, in quanto tutte le cose che conosciamo sono inferiori, non è assurdo l'ammettere che in Dio non c'è nessuna delle cose che conosciamo. Poichè tutto ciò che è in lui, trascende non solo la conoscenza della natura umana, ma anche di quelle nature che sono superiori alla umana, *κρείττονα γάρ ἐστι πάντων, ὧν οἶδεν οὐ μόνη ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτὴν, τὰ προσόντα Θεῷ* ».

L'ineffabilità è una conseguenza logica dell'incomprensibilità, giacchè per Origene, come per gli altri Padri del suo tempo, il nome non è un appellativo qualunque, ma è l'espressione di ciò che un essere propriamente è, la definizione di un oggetto considerato nella sua intima natura: *Nomen igitur est compendiosa denominatio, quae propriam rei nominatae qualitatem exhibeat* (1). Perciò egli conviene con Celso che noi non possiamo nominare Dio, come non possiamo concepirlo: *Si intelligit verba aut res verbis significatas non esse, quae Dei proprietates repraesentet, verum dicit* (2). Ma Origene ricongiunge l'ineffabilità ád un altro carattere della natura divina, ossia all'immutabilità, in virtù della quale mentre « negli uomini le qualità in qualche modo mutano, e quindi si cambiano anche i loro nomi,... in Dio, al contrario, che è invariabile e immutabile, è sempre una sola e medesima cosa come il nome *colui che è* (3); e dove le Scritture dicono *Dominus Dominus* « convien sapere che una delle due voci è il proprio ineffabile nome di Dio, l'altra corrisponde alla voce ebraica *Adonai,* che si usa ad indicare il Signore; la quale parola talvolta

---

(1) *De Oratione*, 24.
(2) *Contra Celsum*, VI, 65.
(3) *De Oratione*, 24.

vale ad esprimere il nome ineffabile, talvolta a indicare il Padrone dei servi » (1).

Le esplicazioni di Origene circa l'impossibilità di conoscer Dio, non si appoggiano che raramente sopra la sua infinità, o sopra la sua potenza infinita. Poichè, quantunque egli consideri Dio come abbracciante tutto, e affermi « essere impossibile che ciò che per sua natura è infinito possa capire in un intelletto per sua natura finito » (2), tuttavia, conformandosi alla dottrina di Platone, crede che Dio non possa essere senza limiti nè misura, appunto perchè l'infinito non può essere compreso, e Dio non potrebbe comprendere sè stesso se fosse illimitato il numero delle cose da lui create. La creazione è dunque limitata, cosicchè, se Dio non può essere compreso dalle creature, può però comprendere sè stesso: « Fece tutto secondo numero e misura. Poichè nessuna cosa vi è in Dio senza un fine e senza una misura. Con la sua virtù egli infatti comprende tutto, ma non può essere compreso dal senso di nessuna creatura, poichè la sua natura egli soltanto la conosce. Poichè il solo Padre conosce il Figlio, il solo Figlio conosce il Padre e il solo Spirito Santo vede anche le azioni di Dio » (3). Ispirandosi a questo concetto, che,

---

(1) *In Ezechielem*, c. VIII.

(2) *In Mathaeum*, t. XIII, 1: «.... fieri quippe non potest ut quae natura infinita sunt, cognitione omnia cognita ex natura sua finiente comprehendantur; inde autem sequitur, nec de rebus omnibus quibuslibet vaticinationes edi posse, cum res omnes infinitae sint». Cfr. anche *De Principiis*, II, IX, 1.

(3) *De Principiis*, IV, 35. S. Girolamo, commentando questo passo, accenna a quella distinzione tra *conoscere* e *comprendere*, tra *inconoscibilità* e *incomprensibilità* di Dio, che vedremo fra breve nei Padri di Cappadocia e che sarà poi accolta dalla teologia: « Si enim Patrem cognoscit Filius, videtur in eo quod novit Patrem,

come vedremo, non sarà condiviso dai Padri successivi, Origene è condotto necessariamente a limitare il principio dell' onnipotenza divina e a restringere il senso del *Deus omnia poterit.* Polemizzando con Celso su tale argomento, egli dice: « Noi ammettiamo senza dubbio che Dio può tutto, ma codesta sua potenza non può andare a detrimento della sua divinità, della sua bontà e della sua saggezza. Celso, il quale ignora in qual senso si dica che Dio può tutto, afferma che non può accadere che *Dio voglia qualche cosa d' ingiusto,* quasi che Dio potesse fare alcunchè d' ingiusto, ma non volesse farlo. Noi diciamo, che come una cosa per sè stessa dolce, e per la quale le altre cose diventano dolci, non può rendere le altre cose amare perchè sarebbe contrario alla sua natura, nè ciò che è fatto per illuminare può rendere oscuro, così neanche Dio può operare ingiustamente. Tale potere sarebbe infatti contrario alla sua divinità, e a quella stessa potenza che gli è propria in quanto Dio » (1). Naturalmente ciò non conduce, nè poteva condurre Origene a negare a Dio la capacità di elevarsi al di sopra delle leggi ordinarie

---

posse eum comprehendere: ut dicimus artificis animum artis scire mensuram. Nec dubium, quin si Pater sit in Filio, et comprehendatur ab eo in quo est. Sin autem comprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu quis et sapientia comprehendat, sed et virtute et potentia cuncta teneat qui cognovit, non possumus discere, quod comprehendat Filius Patrem. Pater vero omnia comprehendit. Inter omnia autem et Filius est, ergo et Filium comprehendit. Curiosus lector inquirat, utrum ita a semetipso cognoscatur Pater, quomodo cognoscitur a Filio; sciensque illud quod scriptum est: *Pater qui me misit, major est omnibus,* verum esse contendet, ut dicat, et in cognitione Filio Patrem esse majorem, dum perfectius et purius a semetipso cognoscitur, quam a Filio » *Ep.* 94.

(1) *Contra Celsum,* III, 70.

della natura; la limitazione della sua potenza deve intendersi solo nel senso che Dio non può andar contro la propria divinità (1).

*
* *

§ 4. — Origene e Clemente, pur dando la preferenza a metodi diversi nella determinazione della natura divina, giungono al medesimo risultato: di fare del Dio vivente del Vangelo un x inconoscibile, un fantasma privo di contenuto.

La via negativa, e il metodo allegorico nell' interpretazione delle Scritture, potevano indubbiamente giovare a tener lontana la teologia dalle rappresentazioni empiriche ed antropomorfiche. Secondo una formula platonica, che abbiamo gia veduto in S. Giustino, Dio è superiore ad ogni sostanza, *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*; cosicchè, intendendo per *οὐσία* la sostanza corruttibile e terrena, di lui deve esser negato tuttociò che a questa appartiene e che tenderebbe ad abbassarlo al livello degli esseri finiti e contingenti. Ma se si spinge l' applicazione del metodo fino ad eliminare dalla nozione di Dio ogni elemento intelligibile, ogni attributo che il pensiero possa cogliere e l' esperienza suggerire, come la vita, l' anima, l' intelligenza, si riesce ad una vuota astrazione equivalente al nulla.

Con ciò non intendiamo di far eco ai rimproveri, che tanto di frequente vengon mossi ai due Padri ales-

---

(1) *Contra Celsum*, V, 23: « Neque etiam ad absurdissimum illud praesidium confugimus, *omnia esse Deo possibilia*. Scimus enim illud *omnia* non complecti ea, quae fieri posse repugnat et cogitari. Dicimus etiam Deum turpia non posse; alioqui Deus posset non esse Deus. Nam si quid turpe Deus facit, Deus non est ».

sandrini (1). Essi non fecero che dar forma e sviluppo ad una tendenza già manifesta, come vedemmo, nelle Scritture, e fondamentale in tutte le religioni evolute: la tendenza ad allontanare l' oggetto supremo della propria adorazione da ogni contatto con le cose materiali e terrestri, ad avvolgerlo tra i veli sempre più fitti di un mistero, che sembra accrescerne la maestà e la grandezza. Noi facciamo nostre le parole di Agostino: *de Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus* (2). Alle quali parole corrispondono perfettamente quest'altre di un grande agnostico contemporaneo: «Un Dio compreso non è un Dio. Pensare che Dio sia quale lo concepiamo, è bestemmia. La divinità è rivelata in un certo senso, nascosta in un altro. Essa è ad un tempo conosciuta e sconosciuta. Ma l' ultima e suprema consacrazione di ogni vera religione deve essere un altare *'Αγνώστῳ Θεῷ*, al Dio sconosciuto e inconoscibile» (3).

---

(1) Cfr. Vacherot, *Op. cit.*, vol. III 280 e segg.; Bardenhewer, *Op. cit.*, p. 188 e seg.

(2) *Sermo*, 117, 5; l' agnosticismo di S. Agostino è messo in luce con molta precisione e con larga citazione di passi da L. Grandgeorge, *S. Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896, p. 59 e seg.; ne cito alcuni dei più brevi: Quantum autem sit dissimilis Deus non dixit, quia dici non potest. Intendat charitas vestra: Deus ineffabilis est. — Verius cogitatur Deus (quam dicitur) et verius est quam cogitatur. — Discat primo vix inveniri aliquid quod digne de Deo dici possit. — Sic est ineffabilis. Haec enim de illo dicuntur de quo nihil ab homine vel homine satis digne et satis competenter dicitur. — Ille autem qui fecit cœlum et terram, nec cœlum est, nec terra; nec quid terrenum potest cogitari, nec quid cœ este, nec quid corporeum vel spirituale poteris cogitare: non hoc est Deus.

(3) Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature*, Londra, 1852, p. 15.

Invero, se il bisogno religioso, che s' esprimeva nell' applicazione del metodo negativo, non fosse stato immanente allo stesso spirito della religione cristiana, Clemente ed Origene non avrebbero avuto, nonchè dei precursori, nemmeno dei continuatori. Ma i teologi e gli storici della Chiesa sono invece concordi nel riconoscere il grande influsso da essi esercitato sul pensiero cristiano dei secoli successivi, e l' orientazione permanente impressa dalla loro dottrina alle investigazioni intorno alla natura di Dio.

Questo influsso è manifesto, circa un secolo più tardi, in un altro celebre Padre della scuola alessandrina, Atanasio, soprannominato il grande e il padre dell' ortodossia (1); nonchè in S. Basilio il grande, in S. Gregorio di Nazianzo, in S. Gregorio di Nissa e in Didimo cieco, che, insieme con Atanasio, fanno rifiorire nel quarto secolo la scuola catechetica alessandrina.

Anche Atanasio segue il metodo allegorico nell'interpretazione delle Scritture, e la via negativa nelle ricerche sull' essere divino. Come tutti gli Alessandrini, pur facendo di Dio l' oggetto delle sue investigazioni, non si dissimula le difficoltà insormontabili dell' impresa poichè Dio è di tal natura che nè può esser veduto, nè può esser compreso, e trascende di gran lunga ogni sostanza creata (2); è infinitamente superiore sia alla natura universale, sia all'intelligenza umana (3). L'uomo deve accontentarsi di arguirne l' esistenza e la sapienza

(1) Sulla dottrina di Atanasio cfr. Bardenhewer, *Op. cit*, II, p. 24-37; Harnack, *Op. cit.*, I, 684 e segg., II, 41 e segg., 204 e seg.; Ritter, *Op. cit.*, II, 27 e segg.; Christ, *Op. cit.* 908.

(2) *Oratio contra Gentes*, § 2, nell' ed. maurina di Parigi, 1698.

(3) *Id.*, § 2.

dalle opere, ossia dal mondo (1). Perciò egli rimprovera spesso coloro che vogliono penetrare temerariamente nel mistero della natura divina, senza riflettere che un Dio che fosse compreso dagli uomini non sarebbe più Dio; se non riusciamo a comprendere nemmeno che cosa siano gli angeli e le anime nostre, come potremo comprendere Dio, che ne è il creatore (2)?

Anche le sottili speculazioni intorno alla natura del Figlio gli sembrano irriverenti, e tali da condurre semplicemente a meglio comprendere quanto siamo lontani dalla conoscenza del Verbo: dove mirano adunque, esclama, queste vostre dispute, se non a voler definire per mezzo della scienza umana cose che superano l' umana intelligenza! Colui che per sua natura è il solo e vero Cristo, non può essere compreso dalla ragione umana, la qual cosa voi, o uomini veramente arroganti, tentate di fare; poichè nè i Profeti, nè gli Apostoli, nè gli Evangelisti affermarono ciò che voi imprudente-

---

(1) *Id.* § 35. « Spesso infatti si conosce l' artefice dalle sue opere, quantunque non si vegga. E come dello scultore Fidia narrano, che le opere di lui per la rispondente proporzione delle parti e per la disposizione, mostravano a chi le guardava Fidia, tuttochè assente, così dalla struttura del mondo si deve conoscere Iddio suo creatore e artefice, quantunque con gli occhi corporei non si vegga».

(2) *Quaestiones ad Antiochum,* quaest. I; il brano è messo tra gli spurj nell' ed. maurina, tra i soppositizii dal Bardenhewer, II, 28; nella versione latina suona cosi: « Curiose scrutanda non est rectae religionis ratio; nec investigatione sed sola fide agnoscenda est et admiranda. Siquidem Deus si comprehendatur, non est Deus. Namque si nec Angelos nec animas nostras, quae sunt creatae, valemus comprehendere, quanto magis Deum illorum opificem convenit esse incomprehensum? ..... Quotquot autem Deum conati sunt comprehendere, suam ipsorum umbram sunt persequuti. Quotquot item aliquid de essentia Dei dicere voluerunt, abyssum pugno metiri moliti sunt ». Cfr. anche *quaest.* XXVII e XXVIII.

mente affermate (1). Intorno a Dio la scienza umana non può insegnare alcuna verità, ma soltanto eliminare gli errori; in altri termini, può dirci ciò che non è, ma ciò che è le rimane impenetrabilmente nascosto: « Quantunque non si possa comprendere che cosa sia Dio, pur tuttavia si può dire che cosa non sia: sappiamo intanto che non è come l'uomo, e che a lui non si può attribuire nessuna delle proprietà delle cose create. Nella stessa maniera possiamo pensare del Figlio di Dio: quantunque siamo per natura troppo lontani da lui, per arrivare a comprenderlo, possiamo nondimeno confutare facilmente le cose esposte dagli eretici e dire che esse non sono certo il Figlio di Dio; e che non è lecito nè pensare nè dire quelle cose che essi asseriscono intorno alla divinità di lui » (2).

***

§ 5. — Dopo Atanasio il problema della conoscenza di Dio assume subitamente, nella scuola alessandrina, una vivacità drammatica che prima non aveva mai avuto, per il sorgere, tra le file degli stessi teologi cristiani, d'un ardito sostenitore dell'intelligibilità assoluta dell'essenza divina. Le idee astratte s'impersonano: da un lato Eunomio, vescovo di Cizico, asserisce che l'uomo può e deve raggiungere in questa vita una perfetta nozione di Dio; dall'altro Basilio, Gregorio di Nissa suo fratello, e Gregorio di Nazianzo, soprannominati *i tre luminari di Cappadocia,* difendono le ragioni dell'orto-

(1) *Contra Apollinarium*, l. I, § 13.
(2) *Epistola ad Monachos,* § 2.

dossia e combattono l'eresiarca, rinforzando di nuovi argomenti il concetto dell'incomprensibilità divina.

Il punto di partenza della dottrina di Eunomio è molto semplice: la piena essenza di Dio consiste nel non essere generato, *τὸ ἀγέννητον εἶναι;* perciò la parola *ἀγέννητον* è il vero nome di Dio, quello che ne esprime adeguatamente l'essenza; si può dunque affermare che la ragione umana, conoscendo questo nome, conosce immediatamente la stessa natura dell'Essere supremo (1). Il Figlio invece è stato generato, e la sua divinità risiede nella sua partecipazione all' *ἐνεργεία* o potenza creatrice del Padre, per la quale s' eleva al di sopra del livello ordinario delle creature, che stanno di fronte a lui come in faccia al creatore (2).
Osserva giustamente il Baur, che Eunomio « volle dire senza dubbio che se il Cristianesimo è la più alta conoscenza, la conoscenza che conduce a Dio, per l'uomo dev'essere non solo possibile ma anche effettiva la conoscenza dell'assoluto » (3). E infatti il vescovo di Ci-

---

(1) *Apolog.* 26. Gregorio di Nissa, nel *Contra Eunomium*, Parigi, 1638, Oratio XII, pag. 730 così espone la dottrina degli eunomiani: dicono che la natura divina sia null'altro che la stessa ἀγεννησίαν *(innascibilità)*, e propriamente la principalissima e la suprema; e in questa parola racchiudono quanto vi è di grande e di magnifico intorno alla divinità, cosicchè da questo essa si formi; se l'ἀγεννησία è ciò che è fondamentale nell'essenza, sono comprese in essa la deità, la potenza, l'incorruttibilità e tutti gli altri attributi che possono convenire a Dio.

(2) Sulla dottrina di Eunomio intorno alla Trinità, e sui rapporti dell'anomianismo con l'arianismo, cfr. Schwane, *Dogmengeschichte der patristichen Zeit,* 2ª. ed. Friburg-en-Brisgau, 1895, p. 19-31 e 128-129; Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, Kiel, 1883, p. VIII 68; Ritter, *Op. cit.*, II, p. 59 e segg.

(3) *Vorlesungen*, II, p. 103; cfr. anche Harnack, *Op. cit.* II, p. 117 *n.*

zico si richiama spesso allo spirito della religione cristiana, per affermare che « nessuna affinità possono avere col nome di cristiani coloro che asseriscono essere ignota la natura divina e ignoto anche il modo della generazione (del figlio) » (1). Invano, egli esclama, il Signore avrebbe chiamato sè stesso *la porta*, se a nessuno fosse permesso d'entrare ed arrivare alla conoscenza, all'intuizione del Padre; invano sarebbe stato chiamato *la via*, se non facilitasse, a chi lo desidera, l'andata verso il Padre; e infine « come potrebbe essere egli *la luce* se non illuminasse gli uomini se non rischiarasse gli occhi della mente affinchè possano conoscer lui e la Luce suprema? » (2). Il tal modo egli si scostava dalla dottrina ortodossa non solo col negare l'inaccessibilità della nozione di Dio, ma anche con l'ammettere, oltre la conoscenza mediata di Dio per mezzo del Verbo, una conoscenza immediata del Padre: « L'intelletto di coloro che credettero nel Signore, l'intelletto che si levò al di sopra di ogni essenza sensibile e intelligibile, non può fermarsi alla generazione del Figlio, ma desidera di andare ancora più in là col desiderio della vita eterna, e di goderne » (3). Così, mentre gli ortodossi affermavano che noi possiamo risalire alla conoscenza del Padre per mezzo del Figlio, essendo questo uguale a quello, Eunomio, che negava come vedemmo l'identità delle due persone, diceva al contrario che noi dobbiamo avere una conoscenza diretta del Padre innalzandoci sopra il Figlio.

Se Eunomio avesse attribuito codesta visione intuitiva dell'Altissimo alla vita beata, il contrasto con

(1) Gregorio di Nissa, *Op. cit.*, or. XI, pag. 703.
(2) *Id.*, X, p. 671.
(3) *Id.*, X, p. 674.

l' agnosteismo dei Padri sarebbe stato meno profondo; ma dallo spirito di tutta la sua dottrina, e da alcune sue asserzioni riportate da Gregorio di Nissa (1), risulta in modo indubbio che la conoscenza divina è un problema che l' uomo deve risolvere nella vita attuale. Il razionalismo assoluto di Eunomio appare nel modo più chiaro da queste sue parole, che Socrate di Costantinopoli riporta integralmente nella continuazione alla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio: « Dio non sa intorno alla propria essenza nulla più di quello che sappiamo noi, nè essa è più conosciuta a lui meno che a noi; ma ciò che potremmo sapere intorno ad esso, egli pure completamente lo sa, e ciò che egli alla sua volta ne sa, questo troverai immutabilmente in noi » (2). Le quali parole, ricollegate alle altre nelle quali sostiene la necessità di elevarsi sopra il mondo delle cose sensibili e soprasensibili, di non arrestarsi nemmeno alla procreazione del Figlio, ci attestano come per Eunomio l'uomo può avere di Dio una conoscenza uguale a quella che Dio ha di sè stesso, purchè lo cerchi, codesto Dio, in sè medesimo, nella propria ragione pura, nella propria coscienza intima (3). Al pari di Plotino, egli non s' accontentava di conoscere l' essenza di Dio ne' suoi effluvj e negli effetti della sua volontà, perchè questi con-

---

(1) Cfr. ad es. l'*or.* X, p, 670, ove è detto che, per Eunomio, chi non può trovare in sè codesta conoscenza ha « la mente così ottenebrata da non vedere neppure le cose che gli stanno davanti ».

(2) Hist. eccl. IV, 7, nel Migne t. LXVII, 474, *s. graeca*: Ὁ Θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ'ὅ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὅ δ'αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

(3) Cfr. Richter, *Op. cit.*. loc. cit.; Greg. Nis. *Op. cit.* X. 674.

ducono sempre all' apposizione, alla mutazione, alla diversità, laddove l' essere del Padre increato è semplice e immutabile, quindi il solo vero essere: « Solo la sostanza del Padre è la propria e suprema sostanza; impropria assolutamente è quella che in ordine vien dopo (il creatore); e anche più impropria la terza (le cose create » (1). Egli concepisce il creato e l'increato in una opposizione tale, che ciò che conviene all'uno non può esser attribuito all'altro, e che se la luce convenisse al primo, il secondo parteciperebbe delle tenebre: « Se ciò che è creato e ciò che è eterno sussistono in modi opposti, ragionevolmente la luce creata è sottomessa a quella increata, cosicchè quando questa è luce quella è tenebra » (2). Così si spiega come esistano per Eunomio due specie di conoscenza, l' una assoluta, l' altra fenomenica e relativa: questa ha per intermediario la energia, le opere, quella vien dall' essere stesso ed è fornita dalla pura ragione, che in tale conoscenza afferma la propria dignità.

Contro tale dottrina, che capovolgeva i principj già fissati della gnoseologia cristiana e faceva del Figlio un essere molteplice e caduco al pari del mondo, si levarono, come vedemmo, i tre grandi cappadoci; dei quali S. Basilio il grande è designato come l'uomo d'azione, S. Gregorio di Nazianzo come il maestro della parola, S. Gregorio di Nissa come il pensatore (3). Ma ciò che per noi v' ha in essi di veramente notevole, è la loro distinzione dell'incomprensibilità dall'inconoscibilità, distinzione adottata poi da tutti i teologi e ripetuta fino ai

---

(1) Greg. Nis. *Op. cit.*, I, 370.
(2) Greg. Niss. *Op. cit.*, XII, p. 722.
(3) Bardenhewer, *Op. cit.*, II, p. 57.

giorni nostri (1); e il vigore col quale tutti tre sostengono, di fronte all'eresiarca, l'impossibilità di comprendere non solo la natura intima di Dio, ma anche quella dell'anima umana e delle cose che ci circondano.

Per Gregorio Nazianzeno Dio non è soltanto difficile da comprendere e impossibile da esprimere, come aveva detto Platone; se esso è impossibile da esprimere è ancora più impossibile da comprendere, quando si tratti non del puro fatto della sua esistenza, ma della sua stessa essenza: *λέγω δὲ οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ἥ τίς ἐστιν* (2). Questa incomprensibilità discende da due ragioni principali: anzitutto dalla sua assoluta trascendenza e dai misteri onde è circondato, che ci vietano di concepirlo quale è, *ὅλον ὅσον ἐστίν*. In secondo luogo perchè la conoscenza umana non può uscire dagli stretti limiti connessi alla natura corporea: il nostro spirito, unito al corpo, non può conoscere le cose intelligibili

(1) Cfr. Ballerini, *Il principio di casualità e l'esistenza di Dio*, Firenze, 1904, p. 212-239. I teologi distinguono la conoscenza *apprensiva* dalla conoscenza *comprensiva*: la prima è la conoscenza parziale d' un oggetto, còlto soltanto in uno dei suoi rapporti esteriori; quando invece il soggetto conoscente coglie l' oggetto in tutto il suo essere ed esaurisce la sua intelligibilità, allora lo comprende. *Totum autem comprehenditur videndo,* dice S. Agostino, *quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem* (Epist. CXL, cap. IX). La conoscenza umana è apprensiva sia per quello che riguarda l'ordine naturale, sia il sovrannaturale. Per quest' ultimo però i teologi ammettono che i beati possano arrivare alla visione comprensiva di certi oggetti in Dio. Cfr. Kleugten, *Die Philosophie der Vorzeit*, 378 e seg. Inspruck, 1860-63. Vedasi anche più sopra la n. 1 a p. 63.

(2) Cfr. in proposito tutta l' *Orazione*. XXVIII, giudicata dai teologi fra le più importanti (Bardenhewer, *Op. cit.*, II 63; Rauschen, *Op. cit.*, p. 175) e della quale mi valgo per le citazioni successive; ed. maurina di Ph. Clemencet, Parigi, 1778.

se non con l'aiuto delle cose sensibili, quindi esso non giungerà mai a farsi un'idea perfetta dell'essere assolutamente semplice e che non può venir rappresentato in alcuna imagine sensibile. Partendo dalle creature, che sono come il contrario di Dio, *ἐκ τῶν περὶ αὐτόν,* noi arriviamo ad una conoscenza molto più modesta, che Gregorio paragona ad un pallido riflesso d'una gran luce, *οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα,* o ad un piccolo ruscello, *βραχεῖα τίς ἀποῤῥοή.* Con l' aiuto del creatore noi riusciamo a formarci in tal modo uno schizzo rudimentale di ciò che è in Dio, *ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν;* ma si tratta d' una imagine oscura, imperfetta e analogica, *ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ, καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν* (1). Gregorio crede di aver scoperto per questa via un termine di mezzo tra le due corna del dilemma che Eunomio proponeva, invocando la semplicità divina: o l'incomprensibilità assoluta, o l'assoluta comprensione; *κἄν τις οὔηται τῶν ἁπλῆς εἶναι φύσεως, ἢ ἄληπτον εἶναι, ἢ τελέως ληπτόν* (2).

A combattere la dottrina di Eunomio, S. Basilio dedica tutta l'opera *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου,* nonchè molte epistole ed omelie (3). I fondamenti sui quali egli si appoggia per dimostrare l'ineffabilità e l'incomprensibilità di Dio sono tre: trascendenza obbiettiva della natura divina, imperfezione e limitazione della nostra intelligenza, assenza di rivela-

(1) *Orat.* XXX, 17.

(2) *Orat.* XXXVIII, n. 7.

(3) Mi valgo dell' ed. maurina Garnier e Maranus, Parigi, 1750. Sulla dottrina e le opere di Basilio, cfr. Bardenhewer *Op. cit.* II p. 50-64; Rauschen, *Op. cit.* p. 164-172; Schwane, *Histoire des dogmes*, Paris, 1903, t. II, p. 232 e seg.

zione da parte di Dio. Ad Eunomio egli concede soltanto che il non esser generato, nel senso di non esser fatto, sia un attributo negativo della Divinità, non l'essenza medesima della natura divina: *ἐγὼ δὲ τὴν μὲν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸς ἂν φαίην· οὐ μὴν τὸ ἀγέννητον τὴν οὐσίαν* (1). Quale sia tale essenza noi non possiamo saperlo, perchè sorpassa la capacità di ogni creatura: « Io credo che la comprensione di essa trascenda non solo l'uomo, ma ogni natura razionale (*λογικὴν φύσιν*); e dicendo razionale, intendo dire creata » (2). E se è trascendente, i termini coi quali cercheremo di esprimerla saranno sempre immensamente inferiori alla realtà: « I bagliori della bellezza divina sono assolutamente inesprimibili e indescrivibili; nè li manifesta la parola nè li percepisce l'orecchio (*ἄῤῥητοι παντελῶς καὶ ἀνεκδιήγητοι τοῦ θείου κάλλους αἱ ἀστραπαί· οὐ παρίστησι λόγος, οὐ δέχεται ἀκοή*). Se tu anche dirai gli splendori della stella del mattino, e la luce del sole, e la chiarezza della luna, di fronte alla gloria di Dio sono tutte cose vili ed oscure, e paragonate con la vera luce ne sono più distanti, che non sia una profonda notte triste e senza luna da uno splendente mezzogiorno » (3). Il suo nome Iddio non volle rivelarlo nemmeno ai suoi santi, nemmeno ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe; pare invece, prosegue ironicamente Basilio (4), che abbia voluto fare un'ecce-

---

(1) *Adversus Eunomii*, l. I, n. 11; cf. anche *In Hexameron*, omelia, IX, B, ove dice che l'essenza divina non si può conoscere dal cielo e dalla terra più che dalla nostra propria costituzione.

(2) *Adv. Eun.*, I, n. 14.

(3) *Regulae Fusius tractatae*, II, 1.

(4) Εὐνομίῳ δὲ, ὡς ἔοικεν, οὐ τὸ ὄνομα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ὁ θεὸς ἐνεφάνισε. καὶ τὸ τοσοῦτον ἀπόῤῥητον, ὃ μηδενὶ τῶν ἁγίων ἐφανερώθη, αὐτὸς ἐν βίβλοις γράφων,

zione soltanto per Eunomio, al quale svelò non pure il suo nome ma anche la sua essenza, cosicchè l'eretico lo divulgò scrivendone ne'suoi libri e chiacchierandone davanti a tutti gli uomini e non volle mai riconoscere che nome ed essenza divina sono superiori ad ogni intelligenza e ad ogni conoscenza umana.

Sopra codesta assenza di rivelazione da parte di Dio, che troverà un altro sostenitore nello pseudo-Dionigi, Basilio insiste volentieri perchè gli sembra ottimo argomento per svergognare la superbia di Eunomio: « ....quel grande David a cui il Signore ha manifestati i segreti della sua sapienza, non confessa apertamente che la conoscenza di Dio è inaccessibile quando dice: *mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est; num potero ad eam?* Ed Isaia, contemplando la maestà di Dio, che cosa ci ha spiegato dell'essenza divina? Vaticinando di Cristo egli dice: *Generationem ejus quis enarrabit?* E Paolo, il vaso di elezione, nel quale parlava Cristo stesso, che fu rapito fino al terzo cielo, che intese arcane parole le quali ad uomo non è lecito proferire, che cosa ci lasciò detto intorno all'essenza di Dio? Avendo considerati i particolari modi della Provvidenza, preso quasi da vertigine per la insuperabile difficoltà di contemplarli, uscì in questa sentenza: *O altitudo divitiarum et sapientiae et cognitionis Dei, quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et impervestigabiles viae ejus?* E se tali cose non possono comprendere quelli che, come Paolo, giunsero a tanta

---

δημοσιεύει καὶ ἐκλαλεῖ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀπερισκέπτως. τὰ μὲν ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκείμενα ἡμῖν, ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν ἐστὶν ἀνθρωπίνην, καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ὑπερέχει πάντα νοῦν. αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ οὐ καταδέχεται ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν ἀνθρώπων εἶναι. *Adv. Eun.* I, 13.

sapienza, quanto superbi non debbono giudicarsi quelli che dicono di conoscere l'essenza divina? » (1). Ne segue che i diversi attributi di Dio non sono, in fondo, che appellazioni soggettive (*κατ' ἐπίνοιαν*), e che ciò che negli scrittori sacri sembra dipingere la natura divina deve manifestamente intendersi in un senso allegorico o tropologico, *ὅσα παρὰ τοῖς θεολόγοις περὶ οὐσίας θεοῦ ἀναγεγράφθαι δοκεῖ, τροπολογίαις τισὶν ἢ καὶ ἀλληγορίαις* (2); altrimenti bisognerebbe sottoscrivere alle fantasticherie giudaiche o ritornare all'errore pagano d'un Dio materiale.

Ma l'argomento preferito da Basilio è quello che s'appoggia sopra l'imperfezione e limitazione della nostra capacità di conoscere, che lo porta a distinguere la conoscenza dalla fede, la comprensione dalla conoscenza e le varie forme di conoscenza.

L'agnosticismo di Basilio, come quello di altri Padri anteriori e posteriori, è assoluto, in quanto afferma l'inconoscibilità non pure della essenza divina, ma anche della nostra propria essenza e di quella del mondo nel quale abitiamo. La conoscenza delle cose non può essere raggiunta nè con la ragione nè con i sensi, perchè quella è limitata, questi non ci dànno che i fenomeni o le qualità secondarie. Qual'è, domanda Basilio agli eunomiani, qual'è la natura della terra? come possiamo comprenderla? Rispondano: per mezzo della ragione o per mezzo del senso? E se diranno mediante il senso, domanderemo: per mezzo di qual senso? Forse colla vista? Ma la vista serve per i colori: forse col tatto?

---

(1) *Adv. Eun.*, I, 12; e più avanti dice ancora: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ θεὸς ἐφανέρωσεν.
(2) *Adv. Eun.*, I, 14.

Ma questo distingue la durezza, la mollezza, il caldo, il freddo ed altri simili qualità, che solo un pazzo potrebbe chiamare essenza. E che dire del gusto e dell' odorato? il primo percepisce i sapori, il secondo gli odori. L'udito infine coglie i suoni e le voci, che nulla hanno che fare con la terra. Qual altro modo resta di comprenderla? E così costoro, ignorando quale sia la natura della terra che calpestano, sostengono di poter conoscere la natura del Dio dell'universo (1). E come della terra, così d'ogni altra cosa grande o piccola, del firmamento, d'un granello di sabbia o d'un insetto minuto. Ma per quanto variino gli esempj, la conclusione di Basilio è sempre la stessa: « Se tu non conosci ancora la natura d'una piccolissima formica, come puoi vantarti d'aver compresa col tuo pensiero l'incomprensibile natura di Dio? » (2).

Ciò non esclude però che d'ogni cosa si possano avere, secondo Basilio, diverse conoscenze parziali: d'un oggetto si può conoscere il numero, la dimensione, l'origine e lo sviluppo, le proprietà ecc. Ma il confondere insieme queste cose, lo scambiare una conoscenza parziale con una conoscenza perfetta, è illegittimo e non può condurre che al sofisma: « Così se tu mi chiedessi che cosa sia l' arena e io rispondessi di saperlo, evidentemente ti burleresti di me se poi mi domandassi subito il numero dei granelli d' arena; poichè la tua prima domanda si riferisce alla specie, la seconda, cavillando, riguarda invece il numero. Tale è anche il seguente sofisma: conosci Timoteo? se lo conosci, sai anche quale

(1) *Adv. Eun.* l. I, 12.

(2) *Epist.* 16; la quale è però ritenuta da alcuni un frammento del V libro di Gregorio Nisseno contro Eunomio, cfr. Mangenot, *Op. cit.*, p. 448.

sia la sua natura (*φύσιν*).... Per vero, io conosco e non conosco Timoteo, ma non secondo la stessa ragione e nello stesso genere. Poichè secondo un aspetto lo conosco, secondo un altro non lo conosco, *ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν οἶδα, κατ' ἄλλο δὲ ἀγνοῶ*..... Lo conosco per la sua figura e per le sue caratteristiche; ma non lo conosco nella sua essenza. Sotto tal riguardo, anch'io infatti conosco e non conosco me stesso: conosco ch'io mi sia ma non mi conosco in quanto ignoro la mia essenza » (1). Senza dubbio, la ragione ci è largita per conoscere le verità, come gli occhi ci son dati per percepire le cose visibili; ma da ciò non segue che la nostra ragione debba cogliere la verità suprema, cioè Dio, in tutto il suo splendore, nè che tutte le cose visibili debbano cadere sotto la vista: il cielo, ad esempio, è oggetto di visione, ma in realtà molte cose nel cielo, per non dir tutte, restano ignote: la natura delle stelle, la loro grandezza, la loro distanza, il loro movimento, le loro leggi ecc.; ma tuttavia non oseremo dire che il cielo è invisibile per quelle cose che non conosciamo bensì che è visibile per quelle che conosciamo; così di Dio, *Οὕτω δὴ καὶ περὶ Θεοῦ* (2).

Questa distinzione tra i varj modi di conoscere, e tra il conoscere, e il comprendere — che più tardi sarà consacrata nel linguaggio teologico con le denominazioni conoscenza *apprensiva* e conoscenza *comprensiva* — doveva naturalmente servirgli contro l'identificazione, stabilita da Eunomio, tra il conoscere che Dio è, e il sapere che cosa è in sè stesso. Infatti, una delle questioni capziose che gli eunomiani ponevano agli orto-

(1) *Ep.* 235, § 2.
(2) *Ep.* 233, § 2.

dossi era questa: voi adorate ciò che conoscete o ciò che ignorate? e alla risposta di questi ultimi, che essi adoravano ciò che conoscevano, quelli rincalzavano: ma qual'è la natura di ciò che adorate? Gli ortodossi dovevano confessare di non conoscerla, e allora gli eunomiani esclamavano trionfalmente: voi dunque adorate ciò che non conoscete!

S. Anfiloco era venuto a chiedere nel 375 a Basilio che cosa pensasse di tale obbiezione, e Basilio rispose: «Noi diciamo che la parola conoscere ha molti significati; infatti diciamo di conoscere (*εἰδέναι*) la magnificenza di Dio, la sua potenza, sapienza e bontà, la provvidenza con cui ha cura di noi e la giustizia delle sue sentenze; ma non la sua essenza. L'obbiezione è dunque sofistica, perchè chi afferma di non conoscere l'essenza, non perciò confessa di ignorare Iddio» (1). A questo punto Anfiloco gli ricorda che Eunomio, basandosi sopra la semplicità di Dio, sosteneva che tutto ciò che si dice o si sa di Dio raggiunge necessariamente la sua essenza; Basilio dimostra che anche questa è una sottigliezza sofistica, perchè altro è l'essenza considerata in sè stessa, altro l'essenza considerata sotto i molteplici aspetti delle sue operazioni: queste sono note, quella è e resterà sempre incomprensibile. Ma Anfiloco gli ricorda allora una terza obbiezione degli eunomiani: se tu ignori l'essenza di Dio, ignori Iddio stesso. E tu, risponde Basilio scherzando, ritorci l'argomento così: se tu dici di conoscerne l'essenza, non conosci Dio. Chi, morso da un cane rabbioso, crede di vedere il cane in una tazza, non vede più di quanto veda un uomo sano, ed è in tanto degno di compassione in quanto

(1) *Ep.* 234 e 235.

crede di vedere ciò che non vede. Tu quindi non ammirarlo per la sua promessa, ma compatiscilo per la sua pazzia, e persuaditi che è una scempiaggine il dire che, non conoscendo Iddio, si adora ciò che non si conosce. La fede, conchiude Basilio, ci prescrive non già di sapere che cosa Dio è, ma di credere che egli è e che ricompensa quelli che lo cercano; la nostra sola conoscenza dell' essenza divina consiste quindi nel sapere che non possiamo comprenderla.

S. Anfiloco domandava ancora: quale delle due vien prima, la conoscenza o la fede, *Τί πρότερον; ἡ γνῶσις ἢ ἡ πίστις;* Basilio risponde: considerando l' insieme delle nostre conoscenze, la fede vien prima; ciò è provato dal modo come i fanciulli apprendono le lettere dell' alfabeto, perchè prima bisogna credere che ci sia la lettera *alfa*, poi s' impara a scriverla e a pronunziarla « Ma nella fede che ha Dio per oggetto, precede la conoscenza dell' esistenza di Dio, e tale conoscenza ce la formiamo dalle creature; esse ci apprendono la sua sapienza, potenza, bontà e le altre sue perfezioni invisibili in sè stesse.... La fede vien dopo tale conoscenza, e l'adorazione dopo la fede ». Così infine è risolta l'obbiezione degli eunomiani: voi adorate ciò che non conoscete.

Precluse tutte le vie che possono condurre alla conoscenza di Dio, la via naturale della ragione e quella sovrannaturale della rivelazione, negata persino la visione perfetta nello stato di beatitudine — perchè, dice Basilio, ciò condurrebbe a porre Dio come finito (1) — quale altro partito resta alla scienza umana, se non ras-

(1) *De Fide*, 2: cfr. Rauschen, *Op. cit.*, p. 169. Vedasi anche, in questo volume, la nota 1 a pag. 63.

segnarsi ad un timoroso silenzio intorno all' oggetto supremo delle proprie aspirazioni? *Silentium tibi laus,* perchè ogni parola è irriverente e pericolosa; tale è, in fondo, la convinzione di Basilio: « Si può speculare intorno alle cose che trascendono il mondo? si può comprendere ciò che è invisibile? Ti basti sapere che egli è il buon pastore che ha data la vita per le pecore; la conoscenza di Dio è ristretta in questi confini. Quanto grande egli sia, quale la sua misura, quale la sua essenza, son tutte questioni pericolose a chi le investiga e inesplicabili a chi è interrogato intorno ad esse. Il silenzio è in queste cose l' unica medicina: *πόσος δὲ θεὸς, καὶ τί τὸ μέτρον αὐτοῦ, καὶ ποταπὸς τὴν οὐσίαν, τὰ τοιαῦτα ἐπικίνδυνα μὲν τῷ ἐρωτῶντι· ἄπορα δὲ τῷ ἐρωτωμένῳ. σιωπὴ δὲ, θεραπεία τῶν τοιούτων ἐστίν* » (1).

La stessa teologia è dunque condannata all' impotenza; di Dio essa non può esprimere l' intera maestà, ma soltanto ciò che riesce a comprenderne, *οὐχ ὅσος ἐστὶν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὅσον ἡμῖν ἐφικτόν;* nè ciò deve recarci meraviglia, dal momento che la conoscenza perfetta è negata anche agli esseri superiori all' uomo e più vicini a Dio; nemmeno le lingue degli angeli, quali esse siano, non quelle degli arcangeli unite a quelle di tutta la natura ragionevole, sono tali da poterne dare una spiegazione esauriente, ma neppure da coglierne una minima parte (2).

E qui s' affaccia nel modo più naturale la necessità del metodo negativo e dell' astrazione, che conduce alla visione mistica. Le parole di Basilio assumono a questo punto un calore che, oltre ricordare l'ef-

(1) *Homilia in sanctum martyrem Mamantem,* 4.
(2) *Homilia de Fide,* 1 e seg.

ficace vivacità di Clemente, sembra preannunziare le esaltazioni mistiche di Dionigi l' Areopagita: « Se tu vuoi esprimere o ascoltare qualche cosa intorno a Dio, dimentica il tuo corpo, abbandona i sensi corporei, lascia la terra, lascia il mare, poni sotto di te l' aere, trapassa le età, gli strati dei secoli, gli ornamenti del mondo; sollevati al di sopra dell' etere, oltrepassa le stelle e ciò che hanno di meraviglioso, l' armonia, la grandezza, ciò che hanno di vantaggioso per l' universo, l' ordine perfetto, lo splendore, la posizione, il movimento, le periodiche congiunzioni e disgiunzioni. Cosí tutto oltrepassando con la mente e con la ragione, volando sopra il cielo e divenuto più sublime di esso, contempla col solo tuo pensiero tutta la bellezza, gli eserciti celesti, i cori degli angeli, la dignità degli arcangeli, la gloria delle dominazioni, le sedi dei troni, le virtù, i principati, le potestà. Trascese anche queste cose.... contempla la natura divina, immutabile, non soggetta a cambiamenti, immune da passioni, semplice, fuori da ogni composizione, indivisibile, luce inaccessibile, sostanza ineffabile, grandezza infinita, gloria brillantissima, bontà desiderabile, bellezza singolare, dalla quale l' animo è colpito e ferito, ma che a parole non si può esprimere per la sua sublimità ».

E così la dottrina di Basilio, oltre allargare l' estensione dell' agnosticismo proprio dei padri precedenti, accentua ancora più i due principj fondamentali della scuola alessandrina, che abbiam già esaminati in Clemente e in Origene: la ricerca del significato allegorico nelle sentenze e nei fatti biblici, e il metodo negativo nella determinazione degli attributi divini.

* * *

§ 6. — S. Gregorio di Nissa non fa in generale che sviluppare la dottrina di Basilio, ma com' egli è più cólto e versatile del fratello, e risente ancor più di lui l' influenza dei principj ermeneutici d' Origene (1), così non sarà privo d' interesse esaminare con una certa ampiezza la sua dottrina.

Gregorio fonda l' incomprensibilità divina sopra la infinità, in quanto la potenza di Dio non ha per limite che la sua volontà: *Μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται ; τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν* (2). Lo spirito umano, limitato e caduco, non può quindi misurare la potenza divina; ancora meno le parole potranno esprimerla (3). L' ineffabilità è un corollario della incomprensibilità; ciò chè è per sua natura al di sopra di tutte la categorie dell' intelletto, che non può essere raggiunto con alcuna analogia o comparazione, non può nemmeno essere nominato: « La grandezza della natura divina non si può conoscere direttamente, ma solo in quanto trascende ogni imaginazione e ogni capacità di conoscenza... In qual modo, infatti, si può conoscere ciò che non può esserci mostrato da nessuna delle cose a noi note? non la forma, non il colore, non la limitazione, non la quantità, non il luogo, non

---

(1) Per la quale è rimproverato dagli scrittori ecclesiastici, cfr. Bardenhewer, *Op. cit.* II, p. 77-88; Rauschen, *Op. cit.* p. 179 e seg.; Sulla dottrina generale di Gregorio, cfr. Ritter, *Op. cit.*, II 95 e seg.; Harnach, *Op. cit.* II, p. 65 e seg.; 149 e seg.; 434 e seg.

(2) *In Hexaemeron*, p. 6; mi valgo dell' edizione di Parigi, 1638, ristampata poi dal Migne.

(3) *C. Maced.* 21.

la figura, non l' interpretazione, non la somiglianza, non la proporzione. Ciò poi che si scopre mancar sempre d' ogni nota, con la quale possa essere conosciuto, come mai potrà esser còlto mediante qualche indicazione verbale? Per tal ragione alcuno si sforza con l' artificio di ogni specie di vocaboli, di svelare la sua essenza ineffabile; ma ogni virtù di linguaggio, mediante cui si esprime qualche cosa, è affatto insufficiente, e dimostra che non può in nessun modo raggiungere la verità» (1). Come Clemente, così anche Gregorio non scorge altra via che quella dell' astrazione, sia dalle cose sensibili che da quelle intelligibili, sino ad annegare la mente nel buio del mistero nel quale s' annida l' Essere incomprensibile (2). Perciò anche Gregorio ha in dispregio ogni tentativo di raggiungere per mezzo dei procedimenti intellettuali l' essere posto al di sopra d' ogni intelligenza, e s' indigna contro quei dialettici arroganti che pretendevano in qualche modo di forzare l' essenza divina a colpi di sillogismo *οἱ τῇ οὐσίᾳ τοῦ θεοῦ διὰ τῶν σιλλογισμῶν ἐμβατεύοντες* (3), e che credevano racchiudere

(1) *In canticum canticorum*, Homilia XII, p. 650.

(2) *De vita Mosis*, p. 220. « L' intelligenza umana, procedendo a cose sempre più grandi e più perfette, quanto più s' accosta allo studio della divinità tanto più s' accorge che la natura divina è invisibile e incomprensibile. Poichè, dopo aver abbandonato non solo tutte le cose che sono oggetto dei sensi, ma anche quelle che si contemplano con la mente, ed aver proceduto ancora più innanzi, allora, circondato tutt' intorno dalla caligine dell' invisibile e dell' incomprensibile, vede Dio. Poichè in ciò consiste la vera conoscenza e la verace visione di Dio: nel vedere che esso non può essere veduto, che la conoscenza di lui trascende ogni conoscenza, come se la sua stessa incomprensibilità fosse ravvolta in una specie di caligine ».

(3) *Contra Eun.*, l. VI, 456.

l' ineffabile essenza nella meschina misura d' una sola nozione. E davvero la loro superbia doveva sembrargli stolta, in quanto non solo egli negava all' uomo la possibilità di conoscer Dio, ma anche alle creature incorporee (1), le quali, per quanto siano grandi rispetto a noi, sono tuttavia più vicine a noi che a Dio infinito: ogni essere creato è racchiuso dal tempo e dallo spazio, e circoscritto in quella misura che piacque fissare alla sapienza di chi lo creò.

Al pari di Basilio, ma con maggior penetrazione e minore prolissità, Gregorio giustifica ulteriormente la nostra incapacità di conoscer l' essenza divina, dimostrando come tale incapacità si estenda a tutti gli oggetti della conoscenza umana. Tutti i problemi che si riferiscono al mondo, alla sua origine, ai suoi rapporti col creatore, al movimento dei corpi, alla loro composizione ecc. sono da lui dichiarati insolubili, con un ragionamento che ricorda il *regresso all' infinito*, uno dei tropi dell' antico scetticismo: «... ciò che con la propria intelligenza qualcuno avrà accertato, ragioni susseguenti dimostreranno esser dubbio e incerto e incomprensibile... E così la ricerca procedendo sempre nello stesso modo andrà all'infinito e darà capo nel dubbio e nell'inesplicabile (2). Per la stessa ragione noi siamo incapaci di cogliere l'essenza degli oggetti sensibili: che siano è indubitato, che

---

(1) *Contra Eun.*, XII, p. 739: «Non è nella natura umana la facoltà di conoscere esattamente l' essenza di Dio; fors' anco è poco affermare ciò della sola natura umana; nè errerebbe del tutto chi sostenesse che anche le creature incorporee sono impotenti ad esaurire la conoscenza della natura divina, come si può comprendere da alcune considerazioni assai ovvie».

(2) *Ibid.*, p. 740; vedasi anche *De anima et resurrectione*, p. 239 e seg.

cosa siano non sappiamo. « Guardando le cose che ci appaiono, non dubitiamo che esistano per ciò che vediamo, ma siamo tanto lontani dal comprendere l' essenza di ciascuna di esse, quanto se non conoscessimo col senso il principio che ci appare; allo stesso modo sappiamo per certo che esiste il fattore del mondo, ma confessiamo altresì di non conoscerne nè la ragione essenziale nè la definizione » (1). Tradotto in linguaggio moderno, ciò significa che la nostra conoscenza è solo dei fenomeni non delle cose in sè stesse; e che tale conoscenza equivale ad una non-conoscenza.

Del resto, come potremmo comprendere l'essenza di Dio e delle cose esteriori, quando non possiamo comprendere nemmeno la nostra? « Nessun uomo vissuto nei secoli conobbe mai l' essenza di Dio e dell' anima razionale, *ψυχῆς λογικῆς* »; come non potremo mai sapere dove abiti Dio, così neanche in qual punto del corpo l' anima risieda, quantunque crediamo che il primo sia presente in ogni luogo e che la seconda agisca in tutto il corpo; e come la mente umana non potrà mai comprendere le ragioni dell'esistenza di Dio, così non comprenderà mai come l' anima sia stata generata: di qui la grande diversità delle opinioni sulla sua origine, sulla sua natura e sui suoi legami col corpo (2).

Quest'ultimo problema sembra a Gregorio uno dei più misteriosi, considerandolo strettamente connesso al problema dei rapporti di Dio con l'uomo e col mondo, e da esso dipendente (3). Naturalmente, una ragione di

---

(1) *Contra Eun.* XII, p. 740 e seg.

(2) *De hominis opificio,* c. XXIII.

(3) *Catechetica oratio*, c. XI. «Se chiede come la divinità si unisca all' umanità, devi prima indagare come sia unita e con-

codesto rapporto ci deve essere; ma poichè non possiamo penetrarla, siano costretti a dibatterci fra ipotesi contraddittorie (1). La conclusione di Gregorio è perfettamente agnostica per entrambi i problemi: «... ignorando noi tutto ciò che essa è, dalle sole sue azioni sul corpo induciamo la sua esistenza, come desumiamo l'esistenza di Dio dalle sue opere nelle cose create, che cadono sotto i nostri occhi » (2).

Un altro enigma inscrutabile è per Gregorio il rapporto dell'anima con le sue potenze (3). Se l'anima è semplice, in che modo possiamo attribuirle una molteplicità di facoltà come se fosse composta? Il buon senso ci sforza ad ammettere, egli dice, che l'anima sia diversa dai sensi, perchè in questi c'è varietà e mutabilità, in quella semplicità e stabilità. Ma allora urtiamo contro altre difficoltà insormontabili: se l'anima è semplice, come può espandersi nei varj sensi? come può esser varia in uno solo? come può esser una nei varj? Questo equilibrio delle ragioni pro e contro — che richiama al pensiero l'argomento della scuola scettica denominato

---

generata l'anima con la carne. Che se non sai come l'anima si si unisca alla carne, neppure quello devi credere che possa essere compreso».

(1) *De hominis opificio,* c. XV. «Il nesso e la società dell'anima razionale col corpo ha una qualche ragione, che non può essere spiegata con le parole nè compresa col pensiero. Invero, l'anima non è dentro il corpo, giacchè questo non può contenere una cosa che è senza corpo, e nemmeno è compresa esteriormente, poichè niente può essere rinchiuso da ciò che è incorporeo. L'anima è presente nella natura (corporea) e con essa si unisce, e esiste in essa e intorno ad essa, ma in un modo che col discorso non si spiega e col nostro intelletto non si comprende».

(2) *De hominis opificio,* c. XIII.

(3) *De hominis opificio,* c. XI.

da Timone di Flio ἰσοσθένεια τῶν λόγων — conduce di nuovo Gregorio a ricollegare l'insolubilità dei problemi che si riferiscono all'anima con l'incomprensibilità divina (1).

L'anima come soggetto dei fatti psichici, e l'essenza dei corpi come soggetto delle qualità, sono dunque inconoscibili in sè stessi, e conosciuti soltanto nelle loro manifestazioni; ad Eunomio, che con tanta baldanza aveva creduto di poter squarciare i misteri del mondo e della divinità, Gregorio oppone: « Se qualcuno con la ragione vuol dividere ciò che nell'anima si manifesta (φαινόμενον) in quelle parti di cui si compone, ed abbia tentato di conoscere in sè stesso il soggetto senza le qualità, non so che cosa abbia compreso in questa sua speculazione. Se egli ha tolto dal corpo il colore, la figura, la gravità, la collocazione spaziale, il movimento attivo e passivo, la relazione, le quali cose tutte in sè non sono corpi ma pur tuttavia si vedono nel corpo,

---

(1) *Ibid.* « Sta attento come spieghiamo questi problemi misteriosi. Dio disse: facciamo l'uomo a nostra imagine e somiglianza. Ora, se nella imagine nulla manca di ciò che è nell'archetipo, sarà legittimo chiamarla imagine; ma se in qualche parte non reca la somiglianza dell'esemplare, a cui deve essere conforme, per quella parte non è imagine. Come adunque questa sola cosa si sa essere in Dio, che cioè la sua natura non può venir compresa dalla ragione, è necessario che anche in questa parte l'imagine di Dio nell'uomo corrisponda al suo archetipo. Se si potesse comprendere, infatti, quale sia la natura dell'imagine, e l'esemplare principale trascendesse le capacità della nostra intelligenza, questa medesima diversità dimostrerebbe la diversità dell'imagine dal suo archetipo. Ma siccome l'intelligenza non può comprendere la natura della nostra anima fatta ad imagine di Dio, essa anima reca la somiglianza di una natura superiore a noi, e per il fatto che non può essere oggetto della nostra indagine rivela i caratteri di una natura incomprensibile ».

che cosa resterà che abbia natura di corpo noi non possiamo intenderlo... E chi non conosce se stesso come potrà conoscere ciò che gli è superiore? E chi è assuefatto a questa ignoranza di sè stesso, forse non capirà anche di non poter conoscere cose occulte, che sono fuori di lui? » (1). Nè è privo d'importanza il constatare come Gregorio sia condotto dalle sue negazioni ad una dottrina, che molti secoli più tardi sarà sostenuta con gran vigore da un indirizzo di pensiero, nemico bensì d'ogni speculazione teologica, ma impostato esso pure sui principj del fenomenismo agnostico: la dottrina che respinge la ricerca delle essenze e delle cause occulte, giudicandola non solo impossibile ma anche inutile, e attribuisce tanto all'esistenza quanto alla conoscenza un puro valore pragmatico e utilitario (2).

Un altro corollario, che discende logicamente dal fenomenismo agnostico, e nel quale Gregorio sembra pure precorrere un atteggiamento importante del pensiero fi-

---

(1) *Contra Eun.,* XII, p. 750.

(2) *Ibid.* 751. «.... gli elementi del mondo in tanto sensibilmente li conosciamo, in quanto da ciascuno possiamo trarre qualche vantaggio per la nostra vita. Ma la loro intima essenza nè la conosciamo, nè l' ignorarla ci è di danno. Infatti, quale utilità può mai venirci dall' indagare ansiosamente l' essenza del fuoco, e come si estenda, come si accenda, come investa la materia che gli si presenta e non cessi di ardere finchè non l' abbia incenerita e annientata? come nell' interno della selce sia nascosta la scintilla, e come il ferro che è freddo al tatto faccia sprigionare la fiamma? come le legna per il reciproco sfregamento si accendano? ecc.... Lasciando di ricercare e di scrutare queste cose, conosciamo soltanto quale vantaggio possiamo ricavare da esse per la nostra vita pratica; sapendo bene che chi, lasciate tali cure ed affanni, cerca solo l' utilità, non ha meno di quanto ne abbia un assiduo investigatore».

losofico contemporaneo, è il disprezzo per la sillogistica, per l'analitica, per la dialettica, ossia per ogni forma di pensiero astratto e speculativo. Poichè esso non solo riesce impotente, secondo Gregorio, a svelare i supremi misteri, ma rende anche sospette le poche verità che ci è dato conoscere (1). La stessa Sacra Scrittura non ci rivela nulla nè della natura di Dio, nè dell'essenza dell'anima, nè dei rapporti dell'anima coi fenomeni; anzi, di codeste cose vietò espressamente l'indagine circondandole di silenzio, come quelle che nè possono esser penetrate con l'intelligenza, nè espresse col linguaggio; perciò « chi cercherà di analizzare ogni voce ispirata da Dio non troverà nè la spiegazione dell'essenza divina nè d'alcuna delle altre cose che sussistono per essenza; noi siamo immersi nell'ignoranza e nella oscurità di tutto, e primamente noi uomini non sappiamo chi siamo noi stessi quindi ignoriamo ciò che siano tutte le altre cose » (2). Egli insiste sui pericoli ai quali può esser trascinato chi s'avventura in codeste ricerche (3); biasima la vanità

(1) *De anima et resurrectione*, p. 201. « È chiaro a tutti che la dialettica e le curiose sottigliezze hanno forza uguale per una parte e per l'altra, sia per abbattere la verità sia per giudicare la menzogna. Talchè riteniamo come sospetta la verità stessa quando viene esibita artificiosamente, quasichè la sottigliezza e furberia di queste arti abbia a sedurre la nostra mente, trarla in inganno e allontanarla dalla verità ».

(2) *Contra Eun.*, XII, p. 748.

(3) *Contra Eun.*, XII, p. 746: « .... il voler arrivare alle cose oscure per via di ipotesi, e ricercare una qualche conoscenza degli enigmi da considerazioni della ragione umana, apre l'adito a false opinioni e a false illazioni; perchè chi congettura sulle cose che si ignorano riterrà come vero non il solo vero ma anche il falso.... E di qui si conosce la vera ragione per cui le eresie delle varie sette abbiano avanzato opinioni erronee intorno a Dio, avendo ognuno

dei dogmatici che pretendono strappare alla Scrittura i segreti delle cose mediante sottigliezze di parole e di pensiero (1); esorta tutti ad ascoltare il consiglio dell'Ecclesiaste: *noli proferre verbum ante Dei, quia Deus in coelo sursum et tu in terra deorsum* (2): e, per proprio conto, preferisce abbandonarsi alla fede semplice, che distrugge le curiosità malsane, le assurde speranze, i ragionamenti temerarj.

*
* *

§ 7. — Coi tre luminari di Cappadocia, e specialmente con Gregorio di Nissa, l'agnosticismo mistico latente nelle Scritture raggiunge la sua completa maturazione. La trascendenza ontologica e mentale dell'essere divino è ormai saldamente organizzata nel corpo della dottrina cristiana e costituisce il centro intorno a cui gravita tutto il sistema. Ma l'età, assetata di trascendentalismo, chiedeva qualche cosa che la rapisse nelle tenebre mistiche del divino con un impeto più ardente

---

ingannato sè stesso seguendo gli impulsi della propria mente..... E non sarebbe stato più sicuro, seguendo il consiglio della Sapienza, il non ricercare le cose troppo profonde ma piuttosto custodire tranquillamente il semplice deposito della fede, mantenendolo inviolabile ed intatto? »

(1) *Ibib.* p. 477. « Ma da quando uomini vani e vacui impresero temerariamente a scrutare quelle cose che non possono intendersi, e ad emanare decreti a conferma delle loro vane opinioni e sentenze, nacque la lunga schiera di coloro che muovono guerra alla verità, fra i quali sono anche quelli di cui qui si parla, i quali si mostrano maestri di una falsa dogmatica e che, stringendo nei limiti del loro concetto la maestà di Dio, si fanno quasi un idolo della loro opinione ecc.

(2) *Ibid.* p. 745 e seg.

e comunicativo di quello che aveva animato Basilio e i due Gregorj; e poichè era impossibile sorpassarli nella formulazione dottrinale, che aveva già raggiunto con essi il suo vertice, le aspirazioni della coscienza religiosa non potevano venir soddisfatte che da un tono più caldo di sentimento, da una esagerazione d' entusiasmo, che vivificasse le formule astratte col suo calore suggestivo. Quest' officio adempirono i libri teologico-mistici dello pseudo-Dionigi, tutti impregnati del trascendentalismo neoplatonico dominante in quel tempo (1). Conosciuti sul principio del sesto secolo, trovarono sùbito un'accoglienza generale presso le sette cristiane, furono onorati, citati, tradotti e commentati durante tutta l'età di mezzo al pari delle Sacre Scritture (2), servirono di guida agli scolastici nelle loro speculazioni intorno alla natura di Dio e ai mistici come luminare negli arcani sentieri della contemplazione.

Qualunque sia l' autore — ancora ignoto e destinato forse a rimaner sempre tale (3) — che usurpando il nome dell'areopagita Dionigi vuol farsi credere contemporaneo degli Apostoli e discepolo di s. Paolo, la nota caratteristica della sua personalità religiosa, e il segreto della sua immensa fortuna, è l'esuberanza del sentimento. Ci fu chi volle fargliene colpa, traendone motivo a dubitare della sua sincerità. Ma lo stesso disordine che regna nei suoi scritti, le lunghe digressioni, lo stile pieno di calore e di movimento, le antitesi bril-

---

(1) Baur, *Op. cit.*, II, p. 101 e seg.; e Koch, *Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen,* Mainz, 1900.

(2) De Wulf, *Hist. de la phil. médievale,* Louvain, 1900, p. 160.

(3) Su tutta la questione areopagitica, cfr. Bardenhewer, *Op. cit.,* III, p. 9-16.

lanti, la ricerca affannosa di nuovi modi d' espressione rivelano al contrario un imaginativo e un sincero, che scrive sempre sotto l'impressione del momento e s'abbandona senza esitanza a tutti i moti del cuore e a tutti i voli più temerarj della speculazione.

Di codesto suo stato quasi permanente di ebbrezza mentale, che lo trascina a polverizzare, esagerandoli, gli oggetti delle dimostrazioni, e lo fa tuttavia inquieto di non aver mai raggiunto l' estremo limite così dell' affermazione come della negazione, Dionigi ci offre gran numero di prove.

Le Scritture avevano già espressa chiaramente l'aseità divina, come sufficienza di essere, nella definizione che Dio dà di sè stesso: *ego sum qui sum.* (*Es.* III, 2-5). Come vedemmo, i Padri precedenti avevano dato al concetto tutto lo sviluppo di cui era capace, ponendo in rilievo la differenza tra l'essere che sussiste per sè stesso e le creature, che non esistono se non in modo secondario e derivato. Ma a Dionigi ciò sembra ancora troppo poco. Dio è per lui *αὐτοκίνητος, αὐτόκαλλος, αὐτοζωή, αὐτοσοφία, αὐτόταξις, αὐτομετοχή, αὐτοϋπεράγαθος, αὐτοϊσότης, αὐτοδύναμις, αὐτομονότης, αὐθαγιότης, αὐτοζώωσις, αὐτοθείωσις, αὐτοθεότης, κ. τ. λ.* (1) ossia automoventesi, autobello, vivente per sè stesso, autosapienza, autordinantesi, autopartecipante, autoarcibuono, autouguaglianza, autopotenza, autounità, autosantità, autodivinità ecc., forzando la lingua, sull'esempio di Proclo del quale forse

(1) *De mystica theologia,* c. I § 2; *De divinis nominibus* c. VII, § 1, ecc.; mi valgo dell' edizione di Venezia, 1755. Sulla dottrina generale di Dionigi, cfr. Harnach, *Op. cit.* II, 123 e seg.; 469 e seg.; Ritter, *Op. cit.,* II, p. 476 e seg.; Batiffol, *Op. cit.,* p. 329-333.

era stato scolaro (1), ad assumere forme contrarie all'uso e alla tradizione.

I Padri precedenti avevano fatto uso della *via eminentiae*, ponendo Dio al di sopra di tutto ciò che noi possiamo conoscere direttamente, e attribuendogli quindi le perfezioni umane portate ad un grado infinito. Anche ciò trovava l'appoggio manifesto dei libri sacri; così l'Ecclesiaste aveva detto: *Ipse enim Omnipotens supra omnia opera sua.... Exaltate illum quantum potestis, major est enim omni laude.... Et quis magnificabit eum sicut est ab initio?* (XLIV, 30 e seg.). Dionigi va ancora più in là; per lui Dio non è soltanto inconoscibile ma più che inconoscibile, *ὑπεράγνωστος;* non è soltanto ineffabile ma superineffabile, *ὑπεράῤῥητος;* è più che dominatore, *ὑπεράρχιος;* più che brillante, *ὑπερλαμπρός;* arcisplendidissimo, *ὑπερφανέστατος;* arcibuono, *ὑπεράγαθος;* arciperfetto, *ὑπερτελής;* arcibello, *ὑπέρκαλος;* più che unità *ὑπερηνώμενος;* più che sapiente, *ὑπερσόφός;* più che sostanziale, *ὑπερούσιον;* infine più che celeste e più che Dio, *ὑπερουράνιος* e *ὑπέρθεος* (2). Con una insistenza che raggiunge la monotonia, egli ripete ad ogni momento che Dio è superiore all'essere, e che le nostre conoscenze essendo limitate all'essere non possono quindi raggiungere Dio (3);

---

(1) Cfr. L. Montet, *Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1848, p. 51 e seg.

(2) *De div. nom.* 2, 20; 13, 1; 13, 3; 4, 7 ecc.; *De myst. theol.*, 1, 1. A proposito dell'uso dell'ὑπὲρ, in *Paraphrasis Pachymerae*, I, p. 297: «τὸ μὲν, ὅτι ὑπὲρ ταῦτα καὶ ἀσυγκριτῶς ἐστί· τὸ δὲ, ὅτι κυρίως καὶ πρώτως, καὶ οὐ κατά τινα μετοχὴν, ἢ σχέσιν, ἢ σύγκρισιν· τὸ γὰρ ὄνομα, ἢ σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαίνει ὑπὲρ ταῦτα δὲ ἀκατανοήτως καὶ ἐξῃρημένως τὸ Θεῖόν ἐστι».

(3) *De div. nom.* 1, 4: Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξῃρημένη.

che la sapienza divina sta al di sopra di ogni percezione, *ὑπὲρ πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν ὑπεροῦσαν* di ogni sapienza e di ogni intelligenza, (1); che se Dio è la ragione d' ogni esistenza, è però elevato infinitamente al di sopra di tutte le esistenze « al di sopra della materia inerte, della materia organizzata, delle piante, degli animali, degli uomini, e ancora sorpassante ogni sostanza e ogni realtà.... l' essere la cui essenza non può essere nè compresa, nè veduta, nè espressa adeguatamente, poichè eccede ogni sapere, ogni intelligenza, ogni parola » (2).

Ma se Dio trascende le condizioni dell' essere, o meglio esiste nelle condizioni dell' essere assoluto, bisogna rimuovere da lui tuttociò che non possiede l'essere che in senso relativo. È questa la *via negationis* che, come pure vedemmo, i Padri precedenti avevano usato con larghezza, cominciando da Clemente, e che si trovava già chiaramente indicata nelle Scritture. Ma nessun mistico e nessun agnostico applicò mai alla Divinità tanti concetti privativi quanto il falso Dionigi; per lui Dio non è soltanto *ἄῤῥητος*, *ἄγνωστος*, *ἀόρατος*, *ἀγέννητος*; ma anche *ἀκατάληπτος*, *ἀνεξιχνίατος*, *ἀδιανόητος*, *ἀδίδακτον*, *ἀσχημάτιστος*, *ἀνώνυμος*, *ἀκοινώνητος*, *ἀμόρφωτος*, *ἀναίτιος*, *ἄναρχος*, *ἀπόλυτος*, *ἀπερίληπτος*, *ἀναλλοί-ἀναφής*, *ἀτράνωτος*, *ἀμιγέστατος*, *ἀπαρέγκλιτος*, *κ. τ. λ.* (3), ossia incomprensibile, introvabile, inintelligibile, ininsegnabile, irrappresentabile, anonimo, incomunicabile, senza forma, senza causa, senza principio, incircoscritto, immutabile, intangibile, inaccessibile, oscuro, ecc. Ma tuttociò

---

(1) *De div. nom.* 7, 1.
(2) *De div. nom.* 1, 4; 1, 5.
(3) *De div. nom.* 7, 1 e seg:

gli sembra ancora insufficiente; e dopo aver negato di Dio lo spirito, la ragione, l'imaginazione, l'opinione, il numero, l'ordine, la grandezza, la somiglianza, la dissomiglianza, l' uguaglianza, la quiete, il moto e la vita, prosegue asserendo che « non è nè verità nè sapienza, nè l' uno, nè l' unità, nè la divinità, nè la bontà,... nè figliazione, nè paternità, nè alcuna di quelle cose che sono conosciute da noi o da alcun essere esistente; non è alcuna di quelle cose che sono, nè di quelle che non sono; non è nè tenebra nè luce, nè errore nè verità, nè qualche cosa di positivo o di negativo » (1); anzi quando noi affermiamo o neghiamo di lui qualche attributo, nulla affermiamo o neghiamo, cosicchè, se si potesse dargli realmente un nome, si dovrebbe chiamarlo *ciò che sfugge ad ogni opposizione.*

Persino il bene e il male sono realmente fusi nella realtà trascendente di Dio; Dio conosce il male come bene, *οἶδεν ὁ Θεὸς τὸ κακὸν ᾗ ἀγαθόν* (2); perchè il male non è in Dio come male e come non essere, ma come bene e come essere (3). Il formidabile problema dell'origine del male, della sua natura e del suo scopo,

---

(1) *De myst. theol.* c. V: «.... ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

(2) *De div. nom.* 4, 30.

(3) *De div. nom.* 4, 21. Al § 7 dello stesso c. 4 dice: « τολμήσει δέ τις εἰπεῖν, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν, τοῦ καλοῦ μετέχει. Πῶς δὲ τὸ μὴ ὂν μετέχειν φησίν; ὅτι ἐν τῷ Θεῷ καὶ τὸ μὴ ὂν αὐτὸ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑμνεῖται ὅτε λέγει τις ὅτι τοῦτο, οὐκ ἐκεῖνό ἐστι τὸ Θεῖον, ἀλλ'ὑπὲρ ταῦτα. Τοῦτο γοῦν τὸ μὴ ὂν ἡ πάντων ἀφαίρεσις, μετέχει τοῦ Θείου καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καθὸ μὴ ὂν τὸ Θεῖον ὀνομάζεται ».

logicamente insolubile in una religione che s' appoggia sul dogma della Provvidenza e che ammette la creazione del mondo per un atto libero della volontà divina; codesto problema che ha scosso tante fedi e affaticato tante intelligenze, è dunque candidamente soppresso dallo pseudo-Dionigi, col trasferirlo nelle altezze imperscrutabili dove risiede la divinità: « Anche quelle cose che si chiamano mali Dio le conosce come beni, intendendosi per mali la guerra e le malattie che possono correggere i costumi, le morti e simili; poichè da noi sono stimate mali, ma in realtà sono le forze di una causa che produce il bene, poichè per dette cose si fa la penitenza, e si acquista la cognizione di Dio, e a molti fu occasione di pietà, e dai profeti vien chiamato ἡ *κακία*... Dio adunque sa, conosce e fa anche il male non in quanto è male ma in quanto è bene; niente infatti è per sè male, in modo che nulla abbia di bene; perciò anche le cause dei mali sono virtù benefiche » (1). Perciò egli s'adira e contro quelli che con parole sconsiderate « pretendono che la Provvidenza debba trascinarci forzatamente alla virtù, mentre non è della Provvidenza il violentare la natura » (2); e sostiene, appoggiato alle parole dell'Apostolo, che noi dobbiamo lodare anche la stoltezza di Dio, riferendo « ad una verità ineffabile e superiore ad ogni ragione ciò che in esso può sembrarci contrario a ragione ed assurdo » (3). In breve, per Dionigi il male non ha nessun valore obbiettivo, non esiste nè in Dio, nè negli angeli, nè nei demonj,

(1) *De div. nom.* 4, 19.
(2) *De div. nom.* 4, 30.
(3) *De div. nom.* 7, 1.

nè nelle anime umane, nè nei bruti, nè nella materia (1) se a noi appare come alcunchè di reale, ciò è dovuto solo ai limiti della nostra ragione, per una illusione necessaria della nostra coscienza morale.

Lo stesso spirito profondamente agnostico, la stessa rinunzia ad ogni tentativo di spiegazione e di conoscenza, si rivela in tutte le altre dottrine areopagitiche (2). Ma ciò che esprime l'intimo significato del sistema filosofico-teologico dello pseudo-Dionigi e scopre il fondo della sua febbrile anima religiosa, è la negatività assoluta dell'idea di Dio, per virtù della quale le due vie, fino allora distinte, per arrivare all' essere incomprensibile, la *via negationis* e la *via eminentiae,* non vengono a formarne che una sola, ogni negazione presentandosi al tempo stesso come la più eminente affermazione.

---

(1) *De div. nom.* 4, 21 « Οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσιν ἐστὶ τὸ κακόν »; *id.* 22 « Οὔτε ἐν ἀγγέλοις »; *id.* 23 « Οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί »; *id.* 24 « Οὔτε ἐν ἡμῖν ἐστιν τὸ κακόν »; *id.* 25 « Οὔτε ἐν ζώοις ἀλόγοις » ecc.

(2) Così, egli non affronta nemmeno il grande problema involto nell' incarnazione, perchè « il fatto dell' incarnazione del Salvatore non potrebbe essere espresso da alcuna parola, nè conosciuto da alcuna intelligenza, nemmeno dal primo e dal più sublime degli Arcangeli ». *De div. nom.* 2, 9. E a proposito della Trinità, partendo dal concetto che Dio è l' unità assoluta, ineffabile e incomprensibile, e che tale unità è tuttociò che noi possiamo sapere della sua natura, dichiara che ogni distinzione che in lui si stabilisca è una chimera, che i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo non hanno alcuna realtà obbiettiva, poichè « nessuna unità, o trinità, o numero, o fecondità o qualunque altra cosa esistente o conosciuta da quelli che esistono può spiegare il mistero dell' Arcidio, il quale trascende ogni ragione e ogni intelligenza;..... e del quale non è possibile nè assegnare il nome nè dare la ragione perchè è a tutti inaccessibile », *De div. nom.* 13, 3, cfr. anche *id.* 2, 4; 2, 5; 2, 9.

Come abbiamo già veduto, Dio è l'unità posta al di fuori di ogni concetto, il non-essere fondamento dell'essere; esso è ad un tempo nulla di ciò che non è, e neppure di ciò che è, *οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων* (1). Perciò, se considerando Dio nel suo stesso fondo metafisico, noi dovremo negargli tutto ciò che appartiene all'essere, considerandolo invece nelle sue manifestazioni dovremo porre in lui tutto ciò che appartiene sempre all'essere e gli viene aggiunto come sua proprietà: « Si deve affermare della causa suprema tuttociò che vi ha di positivo negli esseri, poichè essa ne è la causa, o meglio ancora negarla assolutamente, poichè essa è infinitamente a loro superiore » (2). « Si sa che se esso non è, almeno tutto ciò che è ha il suo proprio essere in lui » (3). Non si deve credere, adunque, che negazione e affermazione si contraddicano; la conoscenza positiva di ciò che, sopra l'essere non si può ottenere che mediante l'astrazione da tuttociò che è essere: le negazioni diventano così le più energiche affermazioni, e l'assoluta ignoranza la vera sapienza: « Dio trascendendo costantemente l'intelligenza e la sostanza, per questa stessa negazione della conoscenza e della sostanza esiste sopra la sostanza ed è conosciuto sopra l'intelligenza. E codesta benefica e completa ignoranza, è la conoscenza di colui che è conosciuto » (4). « Noi aspiriamo a trovarci

---

(1) Vedi sopra a p. .

(2) *De myst. theol.* 1, 2.

(3) *De div. nom.* 5, 4: « Μᾶλλον δὲ οὔτε ἔστιν, ἀλλ' αὐτὸς ἔστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι.... ».

(4) *Epist.* I: « .... καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία, γνῶσίς ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα ». Codesta fusione dei due metodi nella teologia areopagitica è espressa così, in lin-

in questa lucentissima caligine, e mediante la negazione della visione e della conoscenza conoscere ciò che esiste al di sopra della visione e della conoscenza, per ciò stesso che non vediamo nè conosciamo; perchè il vedere, il conoscere e il lodare sovrannaturalmente ciò che è sopra l' essere, consiste veramente in questa privazione (ἀφαίρεσις) di tutte le cose; non altrimenti di chi pialla una statua naturale e ne toglie tutto ciò che, sovrapposto, impediva di vederne la forma latente, rivelandone con questo togliere l'occulta bellezza » (1).

Da ciò consegue che Dio è ad un tempo conosciuto e non conosciuto, conosciuto nel tutto e separatamente dal tutto (2); e che il risultato di codesta mistica ignoranza è l' estasi nella quale, abbandonato l'esercizio dei sensi e le operazioni intellettuali, il soggetto e l' oggetto non sono più esteriori l' uno all' altro (ὡς ἐν ἑτερότητι), ma confusi in una unione mi-

---

guaggio hegeliano, dal Baur: « Da Gott das schlechthin Eine ist, so ist alle Positive, das von Gott prädicirt wird, wenn von ihm gesagt wird, dass er alles Seiende sei, ebenso allnamig als namenlos, die Negation dieser Einheit; mit dem Vielen und Mannigfaltigen, dass Gott beigelegt wird, werden alle möglichen Differenzen in Gott gesetzt, durch welche die Einheit Gottes negirt wird. Soll daher dass Bewusstsein des Subjects sich zu der Betrachtung des absolut Einen erheben, so kann es nur dadurch geschehen, dass er die durch die Negation gesetzten Differenzen selbst wieder negirt, und es erhellet hieraus erst, wie die Verneinung, durch welche allein der wahre Begriff Gottes zu gewinnen ist, keine schlechthinige Verneinung ist, sondern als Verneinung zugleich die intensivste Bejahung in sich schliesst: sie ist, da die ganze Betrachtung von der Negation ausgeht, die Negation der Negation ». *Op. cit.*, II, p. 103.

(1) *De myst. theol.*, 2.

(2) *De div. nom.* 7, 3.

stica, che realizza le condizioni della conoscenza assoluta: « La perfetta conoscenza di Dio risulta da una sublime ignoranza e si compie in virtù di una incomprensibile unione... Codesta assoluta e felice ignoranza non è dunque una privazione, ma una superiorità di scienza ;... giacchè per essa l' anima, entrando in una misteriosa oscurità, si perde in Colui che non può essere nè côlto nè veduto, gli appartiene tutt'intera e ne acquista una conoscenza perfetta alla quale l' intelligenza non avrebbe mai potuto giungere » (1). Infine, mentre nei Padri precedenti e in tutta la tradizione teologica successiva, è ammessa la legittimità del metodo analogico, per la somiglianza che intercede tra le qualità possedute in maniera finita dalle creature, in maniera infinita e assoluta dal Creatore Dionigi sostiene invece che val meglio rappresentar Dio nei simboli della dissomiglianza che in quelli della somiglianza, poichè questi ultimi non danno luogo che a delle illusioni: « E giacchè nelle cose divine le negazioni sono vere, le affermazioni incongrue, è più propria, data l'oscurità dei misteri, una spiegazione delle cose invisibili per mezzo di rappresentazioni dissimili: inquantochè le sacre descrizioni fatte con descrizioni di simil natura abbelliscono non deturpano i celesti ornamenti » (2). Così si evita,

---

(1) *De div. nom.* 7, 3; *De coel. hier.* 1, 4; *De myst. theol.*, 1, 3: quivi al § 1 dice rivolgendosi a Timoteo « Tu, inteso all' esercizio della contemplazione mistica, abbandona l' esercizio dei sensi e le operazioni intellettuali e tutte le cose sensibili e intelligibili e tutte quante le cose che sono e che non sono, affine di poter indimostrabilmente assurgere, per quanto è possibile, alla unione con colui che è sopra l' essenza e la conoscenza ».

(2) *De coel. hier.* 2, 2; ciò s' accorda anche con l' altra affermazione, che noi non possiamo riconoscere che privazioni in Dio,

secondo Dionigi, il pericolo di attribuire a ciò che è sopra l'essere le perfezioni, sia pure altissime, che riscontriamo nell'essere, e si abitua la mente ad innalzarsi a ciò che supera all'infinito ogni terrestre bellezza. Il che del resto, s'accorda logicamente con l'altra dottrina areopagitica, condivisa anche da Basilio, che Dio nella creazione del mondo non s'è rivelato ma velato (1), cosicchè l'universo sensibile deve considerarsi come un edificio che Dio ha costruito intorno a sè stesso per rendersi invisibile; e giustifica al tempo stesso l'uso audace ch'egli fa del metodo allegorico nell'interpretazione delle Scritture (2), le quali sono per lui un pretesto alle più fantastiche speculazioni, più che una regola positiva di fede.

---

poichè non vi è di veramente buono e bello che ciò che esiste fuori di ogni cosa: « Ἑνοειδὲς δὲ καλὸν ὁ Θεός, ἐπεὶ οὐ κατὰ μετοχὴν τοῦ κάλλους, καλός ἐστιν, ὡς διαιρεῖσθαι εἰς ὑποκείμενόν τι καὶ ποιότητα, ἀλλ'αὐτός ἐστι καὶ καλὸν καὶ κάλλος, καὶ ὑπὲρ ταῦτα· τὰ δὲ ἀπὸ τούτου κατὰ μετοχὴν καλά, ἐν ποιότητι τὸ καλὸν κέκτηνται ». *De div. nom.* 4, 7.

(1) *Epis.* IX, § 2; sulla dottrina della creazione, cfr. *De div. nom.* 1, 7; 4, 4; 5, 8.

(2) *De coel. hier.* 2, 5: « Tutti quelli che, pieni d'una divina saggezza, parlano il linguaggio dell'ispirazione sacra, conservano alle cose sacre la loro originaria purezza mediante codeste imperfette e volgari indicazioni, ed usano in tal modo di codesto felice simbolismo, che da un lato nè i profani ne penetrano il mistero nè gli uomini di pia attenzione s' attengono rigorosamente a codeste parole puramente figurative, e che d'altro lato le realtà celesti brillano attraverso delle formule negative che rispettano la verità e delle comparazioni la cui giustezza si nasconde sotto l'apparenza d'un oggetto ignobile ». Cfr. anche *ibid.* 1, 2; *De myst. theol.*, 1, 2.

* *
*

§ 8. — Dicemmo fin dal principio che la dottrina patristica della conoscenza di Dio si riassume tutta nelle tre affermazioni agnostiche di Novaziano: esser Dio inconoscibile così nella sua propria natura, come nella estensione del suo essere e nell' infinità delle sue perfezioni. Dall' esame che ora abbiamo compiuto, ci sembra ciò risulti pienamente confermato; purchè, bene inteso, la dottrina patristica sia presa nella sua totalità, non nelle sue oscillazioni presso i varj autori e nei suoi sviluppi graduali attaverso il tempo. Così per Giustino l' ineffabilità divina si riconnette logicamente all'agennesia, per Clemente invece è l' indimostrabilità che si riconduce all'ineffabilità e per Origene l'esser Dio ineffabile risulta dal suo essere incomprensibile e immutabile; Gregorio di Nissa insiste di preferenza sulla infinità divina per dedurne l' incomprensibilità, laddove Basilio, sembra dare un' importanza maggiore alla trascendenza e all' assenza di rivelazione, Origene all'incorporeità e unità inalterabile, Gregorio di Nazianzo, Clemente e Giustino alla trascendenza ontologica. Ma da Aristide e da Minucio Felice ai tre Cappadoci, a S. Giovanni Crisostomo, al pseudo-Dionigi, a S. Giovanni Damasceno (1), noi assistiamo ad un lento ma sicuro

---

(1) Sull' agnosticismo di S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo d' Alessandria, S. Giovanni Damasceno ecc. cfr. Mansel, *The Philosophy of the Conditioned*, Londra, 1860, p. 23 e seg.. Sull' agnosticismo di S. Agostino e l' influsso del neo-platonismo sulla sua dottrina, vedasi retro, p. 150 n. 2. Sull' agnosticismo dei Padri in genere dice uno scrittore religioso: « Acknowledgement of the incomprehensibility of God, when men try in vain to conceive Deity

rassodarsi dell' agnosticismo cristiano, corrispondente ad un assorbimento sempre più intenso delle idee filoniane e plotiniane; cosicchè, assumendo la dottrina nella sua formulazione completa, noi diremo, in conformità alla proposizione già citata, che per i Padri Dio è inconoscibile:

a) Nella sua natura presa in senso stretto, *τίς ἐστιν*, *quis sit.* Dio, considerato in sè stesso, è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo conoscere direttamente o concepire per nozione propria. Questa affermazione riposa particolarmente sopra due principj: la invisibilità e la trascendenza. L' invisibilità è ripetutamente affermata nelle Scritture — *Deum nemo vidit unquam* —; ma mentre qui si tratta più che altro d' una invisibilità fisica, che lo stesso Minucio Felice attribuisce ancora ad un eccesso di luminosità, con Origene essa è definitivamente ricollegata alla spiritualità pura dell' essere divino, il quale è dunque invisibile non perchè trascenda la capacità delle nostre pupille, ma perchè

---

in infinity, and not merely in and through what is highest in man, is an agnosticism that is implied in the language of the great Christian thinkers. It is reiterated in the teaching of Origen and Augustine. Chrysostom speaks of God as transcending all apprehension of human knowledge; the reality as seen from its divine centre being incomprenhensible to the highest finite intelligence. With Gregory of Nazianzen God is, in a unique sense, unknowable. The pseudo-Dionysius supposes that God is infinitely above knowledge, superconscious, above substance, above mind or spirit, above life. In the hyperbolical language of some Christian thinker, God in his infinity is more than unknown. He is not unknown merely in the way finite things outside the experience of an individual are to him unknown: He is transcendently above apprehension: without substance, and without realisable existence». Campbell Fraser, *Philosophy of theism,* Londra, 1899, p. 161.

non può per sua natura essere veduto: *Censemus quidem Deum, quia corporis expers est, invisibilem esse.* La trascendenza ontologica si riconnette a sua volta con la pura razionalità; e si sviluppa via via dalla primitiva formula di Giustino — *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας* — a quelle di Clemente, di Gregorio Nazianzeno, di Basilio, fino a raggiungere col falso Dionigi la stessa estensione della trascendenza plotiniana: *ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* (*Enn.* V, l. 5, c. 6).

b) Nell' estensione del suo essere, dalla sua perfezione, *πόσον ἐστίν*, *quantus sit.* È la stessa idea precedente, ma espressa sotto forma diversa. Si ricollega in via diretta con l' infinità positiva dell' essere divino, che noi non potremmo racchiudere nella nostra concezione creata, giacchè, come nota S. Agostino, *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur* (*De civ. D.,* XII, 18). L' infinità divina, che nella Scrittura riveste ancora il carattere d' una immensità spaziale, s'afferma già nel primo degli apologisti greci come corollario della spiritualità, che implica l' esclusione di ogni determinazione spaziale e temporale; si viene sempre più precisando nei Padri successivi, specie in Basilio, in Gregorio di Nissa, che ne fa la misura dell' essenza divina, *τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία*, e nel falso Dionigi, che ne deduce così l' assoluta e necessaria incomprensibilità divina: la ragione essendo finita, avendo per oggetto proprio la definizione e dirigendosi all' essenza degli oggetti, non può cogliere ciò che è infinito e sfugge ad ogni definizione ed è superiore ad ogni essenza, *εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα, καὶ πάσης γνώσεως ἐστὶν ἐξῃρημένη.*

c) Nel come delle sue perfezioni, *πῶς ἐστιν*, *quomodo sit.* È un corollario del precedente. Come è im-

possibile avere un'idea propria e comprensiva dell'essere di Dio in generale, così non è possibile avere una simile idea di ciascuna delle sue perfezioni o attributi in particolare. Questo punto, che sembra in contraddizione col *nunc cognosco ex parte* di S. Paolo, è oggetto delle riflessioni di molti Padri, specie di S. Efrem, S. Gregorio Nazianzeno e S. Giovanni Crisostomo, che nella prima delle sue omelie raccolte sotto il titolo *Περὶ ἀκαταλήπτου*, specifica così l' incomprensibilità dei diversi attributi divini: « Io so che non ha cominciato ad esistere, che non è stato generato, che è eterno; ma non so come. Il mio spirito non può concepire una sostanza che non ha ricevuto l' essere nè da sè stessa, nè da un' altra » (*n.* 3); e riferendosi al detto dell' apostolo, che sopra abbiam citato, dimostra come esso vada inteso nel senso che di Dio conosce l' essenza ma non l'esistenza, sa che è saggio ma non quanto saggio, sa che è grande ma non quanto grande, *τὸ δὲ πόσον.....*, *τοῦτο οὐκ οἶδεν.*

CAPITOLO IV

—

Il problema della conoscenza e della personalità divina nel pensiero contemporaneo.

SOMMARIO: § 1. Le argomentazioni dei moderni teologi contro l'accusa di agnosticismo. — § 2. La personalità divina nella filosofia contemporanea. — § 3. L'impersonalismo del Mac Taggart e il panenteismo del Royce. — § 4. La concezione morale della personalità divina: Campbell Fraser. Il superpersonalismo del Chiappelli e del Bradley. — § 5. L'agnosticismo sentimentalistico dello Schleiermacher.

§ 1. — L'intimo nesso che, come crediamo aver dimostrato, unisce l'agnosticismo della dottrina cattolica alle altre forme dell'agnosticismo filosofico e religioso, non è sfuggito ai moderni teologi che sanno tenersi in contatto col pensiero dei tempi loro. E poichè l'agnosticismo, per la sua pretesa originaria parentela con l'ateismo, il materialismo, il positivismo, lo scetticismo, è classificato tra gli *ismi* più pericolosi dalla dottrina ortodossa, essi dovettero accingersi, rinfrescando i vecchi argomenti di s. Tommaso, a scagionare la gnoseologia cattolica da una possibile accusa e da un sì grave sospetto. Potenza dei vocaboli! Se la Chiesa ufficiale avesse chiamato, essa, agnosticismo la dottrina della in-

conoscibilità diretta dell' Essere supremo — così come fin da principio fu chiamato gnosticismo l'atteggiamento opposto, che lanciandosi senz'altro alla conoscenza del divino pretendeva farne discendere la conoscenza del mondo e la determinazione dai principj morali (1) — nessun teologo avrebbe probabilmente disconosciuto le analogie che corrono tra codesta dottrina e le altre forme di agnosticismo, nelle quali anzi avrebbe trovate tante preziose conferme. Alla fin fine l' agnosticismo è una soluzione del problema della conoscenza che vale quanto un'altra, e che non solo non distrugge la credenza religiosa, ma ne è un presupposto (2). Ma giacchè il nome ha origine e fama troppo sospette, si cercò di smentire ogni comunanza di dottrina per poter rigettare ogni comunanza di nome.

---

(1) Opposizione riguardante il solo elemento filosofico-speculativo dello gnosticismo, non il mistico e l'ascetico, che, come osserva giustamente l' Harnach, formano un tutto unico nella dottrina gnostica; *Dogmengeschichte* I°., pag. 219. Ma sotto il primo rispetto l' opposizione è perfetta, giacchè risulta inevitabilmente dalla fiducia di poter penetrare nell'in sè della Divinità. Nota a tal proposito lo Pfleiderer: «..... allei über das was? und wie? dieses Für-sich-seins Gottes etwas näheres wissen, in Begriffen es umspannen, in Bildern es ausmalen zu wollen, das dürfen wir uns niemals anmaassen; wir wurden unvermeidlich in mythologische Phantasien gerathen, die das heilige Mysterium der Gottheit in die gemeine Deutlichkeit der irdischen Dinge herabziehen und an die Stelle der wahren Offenbarung Gottes in der Weltordnung leere Erdichtungen setzen, die für das religiöse Bewusstsein heute so wenig werth haben, wie einst im 2. Iahrhundert die Myten der Gnosticher». *Op. cit.*, p. 502.

(2) Il Brunetière, nella sua famosa conferenza sul tema *Cattolicismo e Positivismo* tenuta a Milano il 17 aprile 1902, riconosceva che « bisogna essere grati allo Spencer per la sua affermazione, positiva e non soltanto negativa, dell' esistenza dell' inconoscibile e

Le argomentazioni della teologia cattolica contemporanea si possono riassumere così. Sono agnostici quei sistemi che escludono qualsiasi conoscenza delle cose soprasensibili (infinito, assoluto, causa prima, cosa in sè, ecc.); la religione cattolica, fondandosi invece sopra una tale conoscenza, è essenzialmente anti-agnostica. Ora, qual'è questa conoscenza che noi abbiamo dell'infinito, dell'assoluto, del divino? Dio è atto puro, quindi nessuna delle perfezioni esistenti negli esseri creati può mancargli, quantunque in lui esse debbano realizzarsi in un modo superiore e sotto una forma eminente. La conoscenza degli attributi divini si limita dunque ad una rettificazione dei concetti umani, alla questione di sapere quale correzione debbono subire le nostre concezioni, relative alle perfezioni delle creature, prima di poter essere attribuite a colui che è l'atto puro. In questa ricerca la filosofia tradizionale ammette il principio seguente: la causa prima non può essere conosciuta mediante nozioni fornite dalla sua essenza, ma solamente da nozioni analoghe; nulla sappiamo della natura divina

---

della necessità d' ammetterlo per integrare la dottrina della conoscenza: affermazione che s'avvicina al *Deus absconditus* delle Sacre Carte assai più che non paia »; citato dal Semeria, *Scienza e fede*, Roma, 1903, p. 82. Lo stesso Semeria, come vedremo or ora, riconosce che «la religione è certo contenta che lo Spencer confessi la esistenza di un ultra fenomeno o noumeno, perchè è un affermare Iddio realmente» (p. 107), quantunque poi osservi che « su questa gran tavola nera che è l' inconoscibile, si può scrivere da ciascuno tutto quello che egli vuole, tutto, meno una qualche cosa che sia veramente ragionevole. Certo c'è posto anche per tutte le nostre intuizioni cristiano-cattoliche, ma per le nostre come per tutte le altre. Apologeticamente parlando, la dottrina spenceriana prova troppo, serve tanto a tutti che non serve più nulla a nessuno (p. 111).

i cui elementi non siano attinti dagli esseri creati; le stesse nozioni rivelate non potrebbero sfuggire a questa legge; *unde Dionysius dicit,* commenta s. Tommaso, *quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velamina* (1). Le perfezioni della creatura non possono dunque applicarsi a Dio a titolo di sinonimi, ma occorre distinguere con s. Tommaso la realtà designata, *illud ad quod significandum nomen imponitur,* e il modo soggettivo della nostra concezione. Dal primo punto di vista ogni perfezione che riveste un modo esclusivamente conveniente alle creature non può convenire che metaforicamente al creatore; *quaecumque nomina exprimunt huyusmodi perfectiones cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per similitudinem et metaphoram.* Sotto il secondo punto di vista ogni perfezione riveste, per la costituzione stessa della nostra intelligenza, un modo soggettivo che non potrebbe convenire a Dio; questo modo implica la composizione, cioè la dipendenza e la relatività. *Intellectus noster a sensibilibus sumens initium cognoscendi, non transcendit illum modo qui in rebus sensibilibus invenitur in quibus aliud est forma et habens formam, propter compositionem.... Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, in concretione significat*; *quod vero ut simplex significat, non vero ut quod est. Et sic in omni nomine, quantum ad modum significandi imperfectio invenitur* (2). In breve, tutte le concezioni che noi attribuiamo a Dio hanno un carattere di dipendenza e di potenzialità; da ciò segue che noi possiamo, conformemente alla dottrina areopagitica (3), affermare o negare la loro con-

(1) *In lib. Boet.*, VII, e 3.
(2) *C. Gent.* I. c. XXX.
(3) Kleugten, *Philosophie scolastique*, Paris, 1870, De Deo n.

venienza alla divinità: affermare la loro convenienza obbiettiva, negare il modo soggettivo di cui sono improntate.

Ed ecco dunque, esclamano trionfalmente i teologi (1), come la gnoseologia cattolica ha saputo evitare lo scoglio dell'agnosticismo senza urtare in quello dell'antropomorfismo. Lo Spencer dice che noi non possiamo concepire l'assoluto che in un modo di pensiero relativo, perchè ogni pensiero umano implica relazione e opposizione; s. Tommaso ha ben sentito la difficoltà e se ne è cavato più felicemente: secondo lui noi conosciamo ogni cosa creata sotto un modo di composizione e di dipendenza, nè la causa prima sfugge a questa legge; ci è dunque forza significarla o per negazione, come quando diciamo che Dio è infinito, o per relazione di essa ad altra cosa, come quando diciamo causa prima o sommo bene.

A questo mondo tutto sta nell'accontentarsi, e non meraviglia che nella mente dei teologi le distinzioni possano tener luogo delle soluzioni. Ma se liberiamo il ragionamento esposto dalle sue fronde verbali, ci accor-

---

307: *Dionysius recte pronuntiavit negationes esse simpliciter veras affirmationes incongruas, id est non quidem falsas, sed nec veras nisi aliquo modo: propterea quod, ut vera sit affirmatio, utrumque rei debet convenire, et id quod significatur, et modo quo significatur, ut autem negatio sit vera, satis est si alterutrum non convenit.*

(1) Oltre al Vacant, *op. cit.*, t. II, pag. 599 e seg. vedasi: S. Ballerini, *Op. cit.*, p. 212-239 ove si conchiude che, conforme alla teologia cattolica, Dio non è *inconoscibile* ma bensì *incomprensibile,* in quanto non si può penetrarne l'essenza. Il che equivale a dire che Dio è *inconoscibile in sè stesso,* mentre invece ne sono conoscibili le manifestazioni. Ma che altro sostiene l'agnosticismo, se non che la nostra conoscenza non è della *realtà in sè stessa* ma della realtà come si manifesta, cioè della *realtà per noi?*

giamo che di fronte al problema nuovo, o meglio alla formulazione nuova del problema, esso non porta alcun argomento nuovo e che il principio fondamentale dell'agnosteismo rimane intatto: l'essenza divina è inconoscibile, inconcepibile, indefinibile, ineffabile; le nostre concezioni, le nostre spiegazioni, le nostre definizioni, le nostre denominazioni possono accostarla ma non potranno raggiungerla mai. Poichè, se le parole hanno un senso, affermando che la conoscenza di Dio è metaforica, analogica, indiretta, negativa, si esclude che sia reale, diretta, positiva: quando si afferma che la natura divina trascende le capacità mentali umane, si nega che possa essere da esse capita; e se si aggiunge, come fanno i teologi tomisti, che non è possibile conoscere l'esistenza di una cosa e ignorarne totalmente la natura — *de nulla re sciri potest an est nisi quoquo modo de ea sciatur quod est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa;... ergo de Deo et de aliis substantiis immateriabilibus non possumus scrire an est, nisi scriremus quodam modo de eis quid est sub quadam confusione* (1) — si enuncia un principio in sè stesso vero, ma che ha il difetto di trovarsi in contraddizione assoluta con l'altro principio della trascendenza mentale della natura divina. Fra due principj contradditorj un termine di mezzo è escluso; la

---

(1) Pascal è di opinione perfettamente contraria: « *Nous connaissons qu'il y a un infini et ignorons sa nature,* comme par exemple nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis. Donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre; mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair; car en ajoutant l' unité il ne change point de nature. *Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est:* et vous ne devez pas conclure qu'il n'y a point de Dieu, de ce que nous ne connaissons pas parfaitement sa nature ». Pensées, art. III, 1.

cognitio confusa non sta di mezzo tra la conoscenza e la non conoscenza, ma è già un grado di conoscenza, che implica, sia pure astrattamente, la possibilità della cognizione distinta.

Con un corredo più fresco di moderna coltura e un senso più profondo delle difficoltà del problema, il padre Semeria ha esaminato i rapporti della dottrina cattolica con l'agnosticismo spenceriano, riconoscendo subito che « qualcosa di simile, anzi di materialmente identico a ciò che ha professato ne' suoi *Primi principi* H. Spencer, si trova, e non una volta sola, negli scritti di coloro che furono certo gli eroi del mondo religioso i mistici — e precisamente, i mistici cristiani » (1).

L'affermazione è preziosa e d'una portata certo superiore a quella che il Semeria credeva attribuirle; poichè il misticismo non costituisce solo un grado di ogni religiosità umana, ma è il fondamento essenziale e costante della religiosità cristiana. Come afferma, giustamente, lo stesso Semeria, carattere comune a tutti i mistici è « la tendenza ad andar a Dio per quella che essi stessi chiamano *via negativa* ». Ora, noi abbiamo già veduto come il metodo affermativo sia, oltrechè pericoloso, in aperta contraddizione con gli altri dogmi e dottrine della religione cristiana; e come d' altronde tutti i maggiori teologi e i più grandi spiriti della Chiesa abbiano sempre usato a preferenza la via negativa, giudicandola di gran lunga superiore alla via di causalità e alla via di eminenza; perchè, mentre queste ci lasciano sempre al di qua della inaccessibile natura divina, quella

(1) *Op. cit.*, p. 112. Il Semeria riconosce anche le analogie del tradizionalismo del De Maistre e del Lamennais con l'agnosticismo spenceriano, p. 108-110.

almeno la purifica da tutto ciò che potrebbe contaminarla e l'avvolge in un velo di mistero che ingrandisce il nostro concetto. La grande massima della gnoseologia cattolica è che meno si sa di Dio, più se ne sa, e che l'ignoranza, in teologia, è il segno della vera sapienza. Cosicchè, se l'agnosticismo coincide col misticismo cristiano e questo consiste nella tendenza ad usare il metodo negativo, dobbiamo logicamente conchiudere che l'agnosticismo coincide col cristianesimo, o meglio, che la soluzione cristiano-cattolica del problema della conoscenza di Dio è agnostica. Le premesse poste del Semeria non possono condurre ad altra illazione.

Ma senza più insistere sul valore dell'argomentazione *ad hominem,* vediamo in qual modo il Semeria, dopo aver riconosciuto i rapporti dell'agnosticismo col misticismo, cerchi di fissarne le differenze. Il punto di partenza del mistico, cioè del cristiano, è che nessuna parola, nessun concetto, nessuna idea della nostra mente intorno a Dio è adeguata alla realtà che con essa si vuol esprimere, sia perchè con parole finite si vuol esprimere cosa infinita, sia perchè con simboli mutuati dalle creature si vuol esprimere il creatore; ma riconosciuto questo, il cristiano conclude alla necessità di progredire ampliando e correggendo, di andare a concetti sempre più grandi e ad analogie sempre più nobili, mentre l'agnostico, in nome delle stesse osservazioni, conclude alla inutilità assoluta di ogni pensiero. « Agnostici e mistici, su questa pendice spirituale ch'è il mondo divino, riconoscono concordi che non sono ancora arrivati alla cima; anzi che non ci arriveranno mai. Ma mentre i mistici dicono: dunque avanti, camminiamo *verso,* almeno *verso* la cima, pur non potendo camminare *alla* cima; andiamole almeno vicino, pur non la potendo raggiungere; — gli agnostici dicono: torniamo indietro,

non mette conto di fare un passo solo. Dove voi cogliete sul vivo, parmi, come l'attitudine *agnostica* sia la esagerazione dell'attitudine *mistica* » (1).

A noi pare invece che l'attitudine agnostica, se consistesse realmente nell' osservanza scrupolosa dei limiti da essa stessa proclamati insorpassabili, non darebbe prova che d'una maggior coerenza logica rispetto all'attitudine mistica. Ma noi abbiamo già veduto che, in fatto, una uguale, irresistibile tendenza ha sempre trascinato gli agnostici, come i mistici, a violare le frontiere interdette: cosicchè, anche a questo riguardo, ogni sostanziale divario tra le due attitudini scompare. Nè al Semeria è sfuggita la posizione contraddittoria dell' agnosticismo; soltantochè, mentre la riconosce tale nella dottrina agnostica e l'addita come una prova intima della sua debolezza, uguale rimarco non crede di poter fare al misticismo (2). Cosa strana, perchè avendo ammessa egli stesso l'identità del punto di partenza per entrambi gli indirizzi, non poteva poi non apparirgli contradditorio nell'uno ciò che aveva riconosciuto contradditorio nell'altro!

Gli è che il Semeria — noi spieghiamo in tal modo la lacuna di una mente così limpida e perspicua — vive, come credente e come cattolico, nella medesima contraddizione che egli rimprovera agli agnostici, e tra i due termini di essa si svolge tutta la sua esperienza religiosa, cosicchè gli viene a mancare quel punto di vista obbiettivo dal quale soltanto la contraddizione può essere avvertita. L' essenza della religiosità, nella sua forma più nobile e più pura, non consiste forse —

(1) Pag. 117, 119.
(2) P. 119.

crediamo di averlo esaurientemente dimostrato — nella persuasione dell'infinita trascendenza dell'essere perfettissimo, persuasione che non distrugge ma alimenta nelle mistiche ombre del mistero il sentimento dell'adorazione, gli sforzi per accostarlo, la speranza gioiosa di poterlo raggiungere? E non sono quindi, nel loro intimo significato, riferibili al Semeria stesso, e ad ogni spirito sinceramente religioso, le parole che il dotto barnabita rivolge agli agnostici? « Che se un agnostico non arriverà a queste conseguenze, se adorerà ancora l'inconoscibile, se tremerà d'un sacro terrore misterioso al pensiero di Lui, se avrà ancora quello che chiamiamo il senso dell'Infinito, sarà perchè inconsciamente si sarà, anche in una forma minima, definito Colui, la cui definizione ha proclamato impossibile ». Ora, che altro fanno, o si sforzano di fare da quasi due millennj i teologi cattolici e le coscienze cristiane tutte, se non definire l'indefinibile, nominare l'ineffabile, riferire l'assoluto, circoscrivere l'incircoscritto?

Al Semeria non sono sfuggite, forse, queste difficoltà, e, nel suo sforzo di liberare la dottrina cattolica dalla contraddizione e scagionarla al tempo stesso da una possibile accusa di agnosticismo, s'è affidato ad un vecchio argomento della letteratura religiosa: se non ci è dato di raggiungere l'infinito possiamo almeno accostarlo; se — per valerci del suo stesso paragone — non arriveremo mai alla cima del divino, dobbiamo almeno camminare verso la cima e cercare di avvicinarla. Il quale argomento non è che un sofisma, in quanto si appoggia sopra una nozione assurda e contradditoria dell'infinito; il Rosmini l'avrebbe certo classificato tra i sofismi dell'*infinito non compreso*. Senza toccare il problema dell'esistenza dell'infinito e delle differenze tra infinito relativo o di possibilità e infinito assoluto o di

attualità o *transfinito* (1), è chiaro che quest' ultimo trascende, per definizione, ogni possibilità di essere esaurito per mezzo di una sintesi successiva delle sue parti o qualità, si ribella per sua natura a qualsiasi determinazione, che idealmente lo distrugge; rappresenta insomma una effettività compiuta, in cui ogni grado di ingrandimento è anticipatamente dato; il concepirlo quindi come tale, che possa essere più o meno accostato, cioè determinato è un limitarlo e distruggerlo. Posta, ad esempio, l' infinità dello spazio, è tanto lontana da essa la distanza che separa la terra da una stella di ennesima grandezza, quanto quella che divide attualmente la mia mano dal calamaio, nel quale sto per intingere la penna; pensare la prima estensione come più prossima della seconda all' infinito dello spazio, equivale a concepire l' infinito stesso come una finitezza. Per valermi di un esempio più chiaro, ammesso il concetto matematico di infinitesimo, tra questo e lo zero c' è il medesimo abisso che tra una grandezza qualsivoglia e lo zero; poiché lo zero, come il transfinito, non è tanto per quantità come per qualità diverso di ogni altra grandezza, e prima dello zero non vi sono che quantità sempre allo stesso modo finite (2). Nella stessa

---

(1) La distinzione, adottata anche dal Cantor e dal Wundt, è del Dühring, che tra i moderni filosofi è quello che seppe sviscerare con maggiore acutezza il difficile argomento; egli chiama l'infinito assoluto *Unbegrenzt*, *illimitato*, per distinguerlo dall'infinito relativo (infinitamente piccolo o grande). Cfr. Dühring: *Logic und Wissenshaftslehre*, 1878, p. 191 e seg.; e nei *Neue Grundmitteln und Erfindung zur analysis* ecc. p. 88-89, 480 e seg.; Cantor, *Ueber die verschiedenen Standpunkte in Bezug auf das aktuell Unendliche*, in *Zeits. f. Philos. u. Ph. Kritik*, vol. LXXXVIII, pag. 227 e seg.

(2) Vedasi in proposito Dühring: *Neue Grundmitteln* ecc. pagina 480.

guisa, data l'infinita trascendenza divina, l'industria faticosa delle analogie e delle metafore non l'esaurisce più di quello che possa esaurirla il *silentium* dell'agnosticismo e della teologia negativa: credere di poterla accostare, di farla *immanere* almeno in piccola parte nella nostra coscienza finita, può essese praticamente utile, e anche necessario, ma teoricamente è un assurdo in termini.

Un'ultima osservazione. Noi abbiamo fin qui sostenuto e dimostrato che la soluzione cattolica del problema della conoscenza religiosa è decisamente agnostica, e che codesto agnosticismo ha gli stessi caratteri dell'agnosticismo filosofico (cosmologico e psicologico). Orbene, di codesta affinità il Semeria stesso ci offre, sia pure involontariamente, una prova persuasiva se altra mai, sostenendo che «... ogni pensiero è un rifare: anzi percepire è rifare — quando dite *luce,* voi traducete già in un linguaggio vostro il mondo delle cose — di tutte le cose non possiamo avere che simboli, ogni pensiero è un simbolo della realtà» (1). Com'è facile comprendere, qui ci troviamo innanzi a una dichiarazione esplicita di agnosticismo, e di un agnosticismo di pura forma kantiana e spenceriana: se il pensiero, nella sua funzione rappresentativa, sta alle cose esteriori come il segno alla cosa designata, se delle cose esteriori la conoscenza nostra è in semplice simbolo, privo di valore obbiettivo, ne segue che le cose stesse sono inafferrabili alla nostra conoscenza, sono inconoscibili, *cose in sè* o *noumeni.* La sua applicazione al problema religioso è pure evidente: poichè il nostro pensiero è impotente a farci conoscere il reale in sè stesso, tanto meno sarà

(1) Pag. 121-122.

capace di farci penetrare nella realtà infinita e trascendente di Dio. I due agnosticismi si giustificano e si completano a vicenda.

* *
*

§ 2. — Fuori dei confini della teologia e della filosofia religiosa propriamente detta, il problema ha subìto, in questi ultimi tempi, uno spostamento. Non è all' analisi della conoscenza religiosa che si rivolge la speculazione contemporanea, sazia ormai di sottigliezze inutili e distinzioni verbali, bensì all' esame, ben più importante, del concetto della personalità divina. E infatti la possibilità o meno della conoscenza dell' essere assoluto discende dalla concezione che di esso e dei suoi rapporti col mondo noi ci facciamo: quella concezione di cui teismo e panteismo, dualismo e monismo, trascendentalismo e immanentismo rappresentano le forme estreme, tra le quali ha sempre oscillato la teologia cattolica.

Il teismo cristiano si regge essenzialmente sopra la credenza in un Dio personale, artefice dell' universo, giudice supremo delle nostre azioni, termine ultimo di preghiera e di speranza. Un essere assoluto, universale e impersonale, una sostanza divina identificantesi con la sostanza del mondo, non si conciliano nè con l' idea creativa, nè con quelle della giustizia, della provvidenza, della incarnazione, della redenzione.

E codesta personalità (da non confondersi con la personificazione delle forze naturali propria delle religioni primitive) compete all' essere perfettissimo, in quanto essa rappresenta appunto la suprema perfezione. L' assoluto, essendo puro spirito, possiede infatti, come

vedemmo, l' aseità o semplicità o indipendenza; a lui debbono essere attribuite in modo eminente tutte le perfezioni del mondo; e poichè queste raggiungono il loro apice nella coscienza che il soggetto umano ha di sè stesso, poichè la vita personale è la forma più alta di realtà che l' esperienza ci riveli, così Dio si deve concepire come suprema coscienza o persona. Ma qui si presenta subito un' antica e grande difficoltà: la personalità è individuazione, e l' individuazione è limitazione nel tempo e nello spazio; Dio invece è eterno, infinito; la sua perfezione esclude ogni limitazione. Di più la persona è opposizione e relazione, in quanto è coscienza del proprio io distinto da tutto ciò che è altro da lui e sussiste come rapporto di varj stati ad un soggetto identico; ma in Dio non può esistere nè opposizione nè relazione, essendo egli per definizione l' atto puro, l' ente assoluto, l' unità suprema e vivente del soggetto e dell' oggetto. Ed ecco come si riaffaccia per questa via lo spettro dell'agnosticismo: o rigettare il concetto di un Dio personale, cadendo nel panteismo (qui non esaminiamo l' ipotesi politeistica, avanzata da qualche filosofo moderno, e che presenta le stesse difficoltà (1) o ammetterlo, riconoscendo però al tempo stesso la nostra assoluta incapacità di concepirlo. È ciò che il Mansel ha già chiaramente formulato in queste parole: « I vari attributi mentali che noi applichiamo a Dio — ad es. la bontà, la santità, la giustizia, la sapienza — possono essere concepiti da noi solo come esistenti in un Essere buono, santo, giusto,

(1) Cfr. ad es. W. James, *A Pluralistic Universe*, Londra 1909; Id. *Pluralism and religion*, in Hibbert Journal, luglio 1908; F. C. S. Schiller, *Humanism*, Londra, 1903, p. 286-89.

sapiente, che non è identico con nessuno de' suoi attributi, ma è il soggetto comune di tutti: con una sola parola, in una *Persona*. Ma la personalità, quale noi la concepiamo, è essenzialmente una limitazione e una relazione.... Parlare di una persona assoluta e infinita è semplicemente usare un linguaggio che, per quanto possa esser vero in un significato sopraumano, denota un oggetto inconcepibile con le condizioni del pensiero umano» (1).

Questa difficoltà fu presentita anche dai filosofi antichi, dopochè Senofane ebbe introdotto per primo nel pensiero religioso il concetto di una divinità personale, una, immobile, infinita, dissimile dagli uomini nella forma e nella intelligenza (2). Così Carneade e Plotino negarono recisamente la personalità divina, sostenendo che l'uomo non può raffigurarsi l'assoluto come un essere vivente e intelligente, senza attribuirgli delle proprietà che ripugnano alla sua natura e alla sua perfezione (3). Più tardi s. Agostino cercò di conciliare i due concetti di personalità morale e di essere assoluto sopra un fondamento mistico-speculativo, che fu adottato in tutta l'età di mezzo (4). Ma il pensiero mo-

---

(1) H. L. Mansel, *The limits of religious thought*, 2 ed., Londra, 1858, p. 59-60; e più avanti: « Of the nature and attributes of God in His Infinite Being Philosophy can tell us nothing; of man's inability to apprehend that nature, and why he is thus unable, she tells us all that we kann know, and all that we need to know. » pag. 185.

(2) Diels, *Vorsokraticher*, 2 ed., I, fragm. 24 e 26.

(3) Cfr., Zeller, *Grundriss der Gesch. d. griech. Philosophie*, 6 ed., p. 242 e segg.; 293 e segg.

(4) R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Lipsia, 1909, pag. 347: « Eine Lösung fanden die Probleme im Gottesbegriff unter Augustins Führung schliesslich in der Weise, dass eine

derno ha sentito l'intima contraddizione, trasformando, per usare le parole dell'Eucken, il comodo *sowohl-als* del medioevo in un categorico *entweder-oder*.

*
* *

§ 3. — Tra i filosofi contemporanei, il Mac Taggart, uno dei più geniali e vivaci rappresentanti del neohegelismo inglese, nega recisamente la personalità dell' assoluto, movendo però da premesse assai diverse da quelle del suo maestro (1). Per lui l'assoluto non è infatti che una relazione di spiriti individuali, una sintesi unitaria di soggetti individuali. Esso è un' unità, ma un' unità interna o di *sistema,* non un'unità di *centro* o di riferimento, la quale appartiene solo agli io finiti ed è il fondamento essenziale della personalità.

Ogni unità, per sussistere, deve riferirsi ad una molteplicità. Ma la molteplicità può risiedere nelle differenziazioni interne dell'unità, come nell'assoluto, al di fuori del quale nulla può esistere; o invece nelle differenziazioni esterne all'unità, come nelle coscienze individuali; i cui stati, quantunque in un certo senso in-

---

menschlich-persönliche Fassung auf die Grundlage einer speculativmystischen aufgetragen wurde. Gott ist zugleich sittliche Persönlichkeit und absolutes Sein. Die mattere Denkweise des Mittelalters empfand in dem Nebeneinander beider Fassungen keinen Widerspruch. Der Neuzeit verwandelte sich auch hier alsbald in ein Entweder-oder, was das Mittelalter als ein Sowohl-als auch ruhig, ja willig ertragen hatte »; vedasi anche nello stesso, p. 346 e segg. la storia del concetto di personalità, e a p. 392-398 la lotta che si combatte tra immanentismo e trascendentalismo.

(1) Esposte nelle due opere: *Studies in the hegelian dialectic,* Cambridge, 1896; *Studies in hegelian cosmology*, Cambridge, 1901.

terni, sono esterni in quanto involgono sempre il riferimento a qualche realtà altra dall'io che sente, pensa e vuole (1). Ora, perchè sia possibile tale riferimento, perchè, in altre parole, la persona possa distinguere sè stessa dal proprio contenuto molteplice, esterno e mutabile, deve possedere in sè stessa un elemento assolutamente interno, assolutamente semplice e indivisibile: questo è « il senso diretto dell'io » come lo chiamava il Lotze, o la possibilità di dire *io sono.* Ed è qui la base positiva della personalità, perchè tale elemento appartiene esclusivamente alla persona, mentre l'elemento della molteplicità, quantunque appartenga pure ad essa, appartiene però anche alla realtà esterna con la quale è in rapporto. Si può dire di più che, mentre l'elemento dell'unità s'identifica con la persona, quello della molteplicità è solo parte della sua natura e può essere non solo distinto, ma anche opposto ad essa.

Questo rapporto d' inclusione e d' esclusione non esiste nell'assoluto, perchè non c'è nessun non-io esternamente a lui dal quale possa differenziarsi. La sua unità non può essere un punto semplice e indivisibile, un centro di riferimento, come l'unità della persona. Egli insomma non può dire *io sono*; perciò non è persona (2).

La conclusione appare anche più legittima, qualora si rifletta che le differenziazioni, di cui, per il Mac Tag-

(1) *Studies in hegelian cosmology,* p. 76-77.

(2) Il Mac Taggart, che è un espositore colorito e perspicuo, riassume così, sillogisticamente, le proprie idee: « The sense of self *is* the indivisible unity in consciousness. The Absolute has not the indivisible unity, and therefore it has no sense of self. Therefore it is not a person. There is no room left for any further possibilities. If the argument has any validity whatever, all such possibilities are excluded. The argument is no longer that the quali-

gart, l' assoluto è l' unità, sono esse pure persone. Se l'assoluto possedesse la coscienza dell'io, questa non potrebbe cadere al di fuori delle persone finite. Ora, qual senso può avere il dire che un essere autocosciente consiste in una molteplicità di esseri autocoscienti, così da non avere realtà fuori di essi? Nessuno. E se si sostenesse che l'assoluto è persona in quanto è un'unità spirituale, si potrebbe, con una *dedutio ad absurdum,* inferirne che anche un collegio, un circolo di giocatori, una banda di ladri ecc. sono una persona; poichè essi pure sono unità spirituali di esseri umani. « Ora, noi chiamiamo persone noi stessi, ma nessuno, io credo, ha mai proposto di chiamare persona un *football team.* Ma se noi chiamassimo l'assoluto una persona, non avremmo nessun motivo per rifiutare questo nome a una squadra di giocatori al calcio » (1).

Che cosa rimane, di divino, nell'assoluto così concepito? Nulla. Il nostro filosofo ha soppresso le difficoltà dell' idea teistica, decapitando arditamente Iddio. Poichè una sintesi impersonale di coscienze individue si può ancora chiamar Dio, se così piace; ma del divino ha perduto tutto, la trascendenza, l' aseità, l' infinità, l' onnipotenza. Nè il Mac Taggart si dissimula il valore finale della sua dottrina; anzi, ne proclama egli stesso il carattere nettamente ateo (2). Il che è senza dubbio notevolissimo in un filosofo inglese.

---

ties of the Absolute are inconsistent with an accompaniment without wich we cannot imagine personality. It is that the qualities of the Absolute are inconsistent with the essence of personality itself » *Ibid.* p. 34.

(1) *Ibid.* p. 86.

(2) « I think, therefore, that it will be best to depart from Hegel's own usage, and to express our result by saying that the

A conclusioni del tutto opposte arriva invece un altro più eclettico e meno ardito seguace del neo-hegelismo, l'americano Iosiah Royce (1). Il suo *idealismo sintetico* o *costruttivo*, com'egli stesso lo denomina, si propone di rispondere a queste domande: in che cosa consiste il reale? quali forme speciali di realtà debbono attribuirsi alla divinità e all'individuo?

Attraverso un largo esame delle filosofie di Spinoza, Locke, Kant, Fichte, Hegel e Schopenhauer, compiuto nel *Lo spirito della filosofia moderna* (*Pensatori e problemi*), e una critica acuta, se non sempre persuasiva, del realismo, del misticismo e del realismo critico, che occupa tutto il primo volume di *Il mondo e l' individuo*, egli giunge a questa conclusione: l'essere nella sua totalità, l'assoluto, Dio, è una vita individuale, che consiste nelle attuazioni individuali delle volontà rappresentate da tutte le idee finite. Nessun fatto può esistere che non sia presente a qualche coscienza, e perciò tutta la realtà deve presentarsi all' unità d' una coscienza singola, che comprende il significato suo proprio e insieme tutti i significati delle coscienze finite in una visione suprema, eternamente presente, e perciò fuori del tempo, ma conscia in modo totale del tempo e di tutto ciò che in esso appare. L' individualità del tutto risiede nelle parti, quindi l' individualità dello scopo divino si presenta in ogni significato in modo tale, che nessuno scopo finito potrebbe essere sostituito da un altro senza alte-

---

Absolute is not God, and, in consequence, that there is no God » Ibid. p. 94.

(1) J. Royce, *Lo spirito della filosofia moderna*, Bari, 1910 Id. *The world and the individual*, 2 vol., New-Jork, 1904 (Gifford Lectures); di quest' opera mi valgo specialmente nella discussione che segue.

razione del tutto; se noi siamo in Dio non ci perdiamo nell'assoluto. « Nessuno scopo finito è interamente illusorio. Ogni intento finito, preso appunto nella sua totalità, è compiuto nell'assoluto. Nessuna vita per quanto minima è negletta, e il più fugace atto è una parte riconosciuta del significato del mondo.... Anche in questo momento, e anche se transitoriamente lo scordiamo, noi significhiamo l'assoluto. Noi non abbiamo altro luogo di dimora, che la singola unità della coscienza divina. Noi ci manifestiamo alla luce dell'eterno, e anche questo fugacissimo istante palpita con una vita che non si esprime che nell'universo intero. Invano potremo errare nell'oscurità: noi siamo eternamente nella patria nostra in Dio » (1).

Se tale è il valore, essenzialmente morale, dell'individuo umano, e tale la natura di Dio, la personalità deve competere a Dio come suo attributo fondamentale. La personalità, dice il Royce, è infatti una categoria morale. Una persona è un essere cosciente la cui vita, considerata nel tempo, cerca la sua compiutezza attraverso le azioni, mentre la stessa vita, considerata dal punto di vista dell' eternità, raggiunge consciamente la propria perfezione mediante la conoscenza attuale della totalità dei suoi sforzi. Dio è persona: considerata nel tempo, la sua personalita è quella del regno totale della coscienza, in quanto questa coscienza dell' universo, nei suoi sforzi temporali verso la perfezione, passa da istante ad istante nell'ordine del tempo, da atto ad atto, da esperienza ad esperienza; guardata nell'eternità, la vita divina è invece il tutto infinito che inchiude codesti in-

---

(1) *The world and the individual,* I, p, 427; vedasi anche *ibid.* pp. 460-466, e 467-470.

finiti processi temporali, e che li abbraccia consciamente come una sola vita, *God's own life* (1). In altre parole, Dio è persona perchè ha la coscienza di sè, e perchè l'io di cui è cosciente è un io la cui eterna perfezione è raggiunta attraverso la totalità delle azioni temporali d'ordine morale, i processi dell'evoluzione, le attività concatenate degli spiriti finiti.

La conseguenza più importante della pienezza di significato, che il Royce attribuisce alla coscienza divina, è la negazione della legge del progresso. Se l'universo è la stessa eterna vita di Dio, non si può ammettere una meta ultima verso la quale tutti gli avvenimenti si muovano, perchè in tal modo la perfezione di Dio, o la sua autocoscienza, sarebbe un risultato temporale di processi evolutivi, e il mondo non raggiungerebbe il suo completo significato divino che alla fine dei tempi. Dio, come essere assoluto, è cosciente non già *nel* tempo, ma *del* tempo e di tutto ciò che il tempo infinito comprende. Come la melodia di una composizione sinfonica non nasce con l'ultima nota di questa, ma è il tutto, di cui le note sono semplici frammenti staccati e a cui la prima nota contribuisce non meno dell'ultima, così nel tempo si susseguono le note dell'eterna sinfonia divina, che è insieme tutta la sinfonia della vita (2). Nell'universo ogni istante contiene uno sforzo verso la perfezione divina, che però non è mai raggiunta, ed è presente soltanto alla coscienza che considera l'infinita totalità di quegli sforzi. La perfezione non è, nè può essere, del temporaneo, bensì dell'eterno che lo assorbe.

(1) *Op. cit.*, II p. 418-19.
(2) *Ibid.* p. 419.

Non si può negare che l' assoluto del Royce sia qualche cosa di più consistente dell' assoluto del Mac Taggart, che si risolve, in ultima analisi, nella coscienza collettiva dell' umanità; quella coscienza collettiva unitaria che trascende, come astratto generico, le coscienze dei singoli individui e che è reale solo in quanto ha la sua sede nella coscienza di ciascuno; l'unità sussiste per gli individui, non gli individui per l'unità. Ma mentre con ciò il Mac Taggart può logicamente concludere alla impersonalità dell' assoluto, evitando così le maggiori difficoltà del problema, non altrettanto è concesso di fare al Royce. Il quale, avendo posto il suo Io infinito come persona, ha l' obbligo di esaminare tutte le obbiezioni che una tale veduta ha sempre suscitato.

Ora, la personalità del Logos divino è dal Royce più affermata che dimostrata. Invano si cercherebbe in tutte le sue opere una discussione in argomento. Sembra che egli ignori o non intravveda le gravissime contraddizioni implicate nell'idea di un infinito personale: «.... la sola cosa assolutamente sin dal principio sicura circa questo mondo — egli afferma — è che esso è intelligente, razionale, regolare, essenzialmente comprensibile, cosicchè tutti i suoi problemi sono in qualche luogo risolti, tutti i suoi più oscuri misteri sono conosciuti dall'Io supremo. Quest'io trascende infinitamente e riflessivamente le nostre coscienze, e perciò, dacchè egli ci inchiude, il meno che egli possa essere è una persona, e più definitamente cosciente che noi non siamo; poichè la coscienza che egli possiede riflette sè stessa, e che cosa è la conoscenza consapevole di sè se non coscienza? » (1). Ecco: può darsi che quest'Io supremo,

---

(1) *Lo spirito della filosofia moderna*, II, p. 89.

conoscitore di tutti i più oscuri misteri, abbia risolto per proprio conto il problema di essere persona e nello stesso tempo di includere, trascendendole, le coscienze finite; ma per conto nostro non sappiamo davvero comprendere come una somma di coscienze possa costituire un'unica coscienza personale infinita. Una somma di coscienze individuali è nulla più di una somma, ossia di una totalità di elementi, che sussiste nelle e per le coscienze individuali concrete, e che è, per così dire, qualche cosa di amorfo. Per possedere la coscienza di sè, per essere un'unità organica e riflessiva, codesta totalità dovrebbe almeno poter entrare in contrasto consapevole con qualche cosa di altro da lei, condizione questa fondamentale per il costituirsi di ogni personalità, come lo stesso Royce riconosce (1); ma ciò urta contro la concezione dell'Io assoluto, che esclude, in quanto assoluto, ogni limitazione determinata dal contrasto con qualche cosa esistente fuori di lui. Nè vale distinguere, come fa il Royce, una personalità *assoluta* (divina), e una personalità *relativa* (umana) sussistenti per contrasto (2), perchè in tal caso ci troviamo nuovamente dinanzi al quesito: come possiamo concepire una personalità assoluta, sciolta da quelle condizioni che sono il fondamento essenziale della nostra? Domanda alla quale il Royce non risponde, perchè non l'ha sentita.

---

(1) *The world and the individual*, II, p. 425 e seg.

(2) *Ibid.* p. 425-26: « He is not *(l'uomo)* an Absolute Person; for he needs his conscious contrast with his fellows, and with the whole of the rest of the universe, to costituite him what he is. He is, howerer, a conscious being, whose life, temporally viewed, seeks its completion through deeds.... I, the individual, am what I am by virtue of the fact that my intention, my meaning, my task, my desire, my hope, my life, stand in contrast to those of any other individual ».

Una più precisa conoscenza delle difficoltà del problema dimostra invece il Chiappelli, che però non è riuscito, come vedremo, a superarla (1). Egli respinge, pur trovandola superiore alle altre, quella concezione morale della persona divina, secondo la quale Dio, come valore dei valori, deve essere la suprema personalità in quanto assoluta universalità. Tale concezione, d'origine kantiana, urta infatti contro uno scoglio insormontabile: la persona appartiene ad un mondo morale, cioè suppone la cooperazione di altre volontà congeneri nel regno della razionalità, che è il regno dei fini; poichè, se la legge morale si svolge dall' autonomia della volontà singola, si eleva però a norma universale delle altre volontà razionali; ora, come conciliare questa molteplicità implicita nell'idea di persona, col concetto teistico?

A questa domanda ha cercato di rispondere un altro filosofo contemporaneo, sostenitore della concezione morale della personalità divina, il Campbell Fraser; e poichè la sua dottrina ci scopre un lato nuovo del problema, sarà opportuno esaminarla, avanti di procedere all'analisi delle idee del Chiappelli.

*
* *

§ 4. — Secondo il Fraser, le obbiezioni che si elevano contro l'idea della personalità divina derivano tutte dalla sbagliata impostazione del problema. Che la personalità sia antitetica a qualche cosa che non è persona, che essa implichi molteplicità di stati e cooperazione di al-

---

(1) A. Chiappelli, *La critica filosofica e il concetto del « Dio vivente »*, in *Rivista di filosofia*, Anno I, n. 4 (ristampato poi nel volume *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, 1910).

tre persone, è affatto secondario, « secondario forse anche quando il termine è applicato all'essere umano, certamente quando è attribuito al Potere universale » (1). La nostra fiducia nel valore finale dell'universo e nella nostra libertà morale, non ci pone forse in una relazione *etica* con codesto potere? Ora, se la *persona*, in quanto distinta dalla *cosa*, è assunta come un termine che esprime una relazione morale; e se l'universo, nel suo principio supremo, è trattato praticamente come un oggetto di fiducia morale — quando viviamo in obbedienza alle sue leggi — dobbiamo riconoscere di trovarci in costante comunicazione non con una cosa infinita, ma con una persona perfetta, dobbiamo ammettere che la *personalità* in luogo della *cosità (personality* instead of *thingness)* è la forma più alta sotto la quale l'uomo può concepire Iddio. In altre parole, Dio dev'essere concepito come la personificazione etica suprema dell'universo dell'esperienza.

Ma questo non ci obbliga, nè ci permette, di applicare alla persona divina tuttociò che è incluso nella nostra imperfetta personalità, e che è quindi in certo senso secondario (*irrilevant*). La « personalità di Dio » non è che una formula, la quale importa semplicemente che il Potere universale, manifestato nella natura e nelle coscienze, ha dal punto di vista umano un valore essenzialmente morale, non fisico (2); ma non implica affatto che Dio possegga, come l'uomo, una vita individuale cosciente di sè, un'organizzazione e un'estensione spa-

---

(1) A. Campbell Fraser, *Philosophy of theism* 3. ed., Edinburgh, 1899, p. 251 e segg.

(2) « The *Personality of God* is a formula wich implies that, in relation to us.... the Universal Power, manifested in nature and man, must be regarded at last etically, not phisically ». *Ibid.* p. 252.

ziale, un' intelligenza che deduca conclusioni da premesse, una molteplicità e successione di stati ecc.

Non sappiamo davvero comprendere come il Fraser possa considerare secondarie, quelle che son invece le condizioni primarie e necessarie della personalità, e senza le quali essa diventa per noi inconcepibile. Ammettiamo pure che la concezione morale della personalità divina importi, per sè stessa, l' esclusione di tutto ciò che appartiene all' umana: che cosa rimane? Una formula vuota o un mistero. Dio sfuma in un postulato morale o scompare dietro le nebbie dell' inconcepibile. La fede potrà continuare a vederlo, ma la ragione non lo riconosce più. E se riflettiamo, d' altro canto, agli ostacoli che incontra la fede morale in un Potere divino rivelato dall' universo, ci accorgiamo facilmente che non sono meno formidabili di quelli suscitati dalla personalità: primo fra tutti l' esistenza del male. Come il Potere universale può essere infinita sapienza, onnipotente bontà, suprema perfezione, se negli uomini e nelle cose, in cui è supposto rivelarsi il carattere morale di codesto Potere, troviamo la distruzione, il vizio, la malvagità, l' errore, l'ingiusta distribuzione dei premi e delle pene? Un brutto quadro non ci indurrà mai a inferirne un buon pittore. Questa difficoltà il Fraser l' ha sentita, ma non gli è riuscito di risolverla altrimenti che ponendola come il *supremo enigma* (1). In tal modo la sua dottrina si risolve, infine

---

(1) « The mixture of Evil with Good in the universe is the *supreme enigma*... How can moral perfection be predicated of the Universal Power, when that Power is revealed in the form of a world wich contains evil?... The existence of moral evil in this part of the universe is the final difficulty in theistic faith » *Ibid.* pag. 253, 254, 258; cfr. in seguito a p. 261 e segg. l' esposizione

nel sostituire un enigma ad un altro enigma, e sembra comprovare la ragionevolezza della critica del Chiappelli contro la concezione morale della persona divina, e la necessità di tentare nuove vie.

Bisogna, secondo il Chiappelli, abbandonare la tradizionale alternativa: personale-impersonale. Bisogna elevarsi ad una concezione della vita divina, che stia come un principio superiore alle forme finite della vita spirituale o della coscienza quale ci offre l'esperienza dell'essere umano e la conoscenza dell'universo, e che accolga nello stesso tempo quei caratteri della coscienza finita, che accomunano tutti gli esseri razionali. Questa è la sfera non già dell'incosciente o dell'impersonale, ma dell'ultra-cosciente e dell'ultra-personale (1). Ad essa possiamo giungere per due vie ideali: per l'una liberiamo lo spirito da ogni sua deficienza e determinazione individuale; per l'altra, dalla limitazione della nostra conoscenza risaliamo ad una conoscenza universale ed assoluta che l'integri, dalla differenza degli oggetti e

---

dell'ottimismo teistico, al quale il Fraser dà questo fondamento: « The optimistic conception of existence, wich is the alternative to that of life in a finally untrustworthy universe, possible notwithstanding its remainder of mystery » pag. 275.

(1) « .... trascendere « per infinito eccesso » (per dirla con Dante) una forma di realtà significa non già negarla, bensì oltrepassarla e superarla. E come lo spettro fisico (il campo della visione) ha di sotto di sè i raggi non visibili infra-rossi, e al di sopra gli ultra-violetti, così al di sotto della soglia della coscienza è il regno dell'incosciente o meglio del sub-cosciente, mentre al di sopra di quello che si potrebbe dire lo spettro psichico (il campo della coscienza) si apre il regno dell'ultra-cosciente, cioè d'una forma superiore alla stessa coscienza; e al di sopra della personalità non abbiamo propriamente l'impersonale, che è un grado inferiore, bensì l'ultra-personale » Chiappelli, *op. cit.* p. 22.

dalla molteplicità delle relazioni, in cui la natura si ri-risolve, ad una attività unificatrice ed ordinatrice. Si arriva così ad un assoluto che non possiede nè la personalità, nè la coscienza, bensì la universale razionalità pura; ad un assoluto che congiunge la pienezza consapevole e la continuità discorsiva colla immediata evidenza dell' intuizione; ad un assoluto che è sintesi viva dell' io e del non-io, immanente e trascendente, al di sopra di ogni antitesi perchè tutte le comprende e in lui gli opposti idealmente s' immedesimano.

Questa dottrina, nelle sue linee fondamentali, non è nuova. Il concetto che l' essenza divina sia un pensiero che ha per oggetto e per contenuto infinito sè stesso, e perciò sia dotata di una attività permanente e immutabile si trova già in Aristotele (1). L' aspirazione a collocare la divinità al di sopra della coscienza, così da fare dell' assoluto l' ultra-personale e l' ultra-cosciente si trova in tutti i teologi e i filosofi che, più o meno consciamente, sentirono l' influsso delle dottrine filoniane e neo-platoniche, o almeno si posero sulla stessa visuale religiosa, da S. Gregorio di Nissa fino al Mansel e allo Spencer. Per Dionigi l' Areopagita, come vedemmo, Dio è l' ultra-uno, l' ultra-perfetto, l' ultra-splendido, l' ultra-bello, in una parola l' *ὑπέρθεος*. Ma mentre tutti costoro, identificando la *via eminentiae* con la *via negationis*, arrivano logicamente all' affermazione dell' assoluta inconoscibilità divina, il Chiappelli crede invece sia per noi concepibile una forma di essere, librata così in modo infinito al di sopra di tutte le condizioni nelle quali la nostra conoscenza si svolge.

(1) Cfr. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1901, p. 139. Vedasi anche più sopra, p. 116 *n.* 2.

Non si tratta, egli dice « di scegliere fra la personalità e una forma inferiore della coscienza, bensì della scelta fra la forma personale ed alcunchè di più alto: poichè è ben concepibile una forma di essere e un principio spirituale che s' innalzi sull' intelletto e la volontà, come questi si distinguono dal movimento meccanico » (1). A noi non sembra però che si sia così superata l' alternativa del personale-impersonale, poichè la differenza asserita tra la non-personalità e l' ultra-personalità, è in fondo puramente verbale. La concezione di un essere ultra-personale, e nel tempo stesso spirituale, urta contro le identiche difficoltà della concezione di una spiritualità impersonale; perchè nell' un caso e nell' altro si tratta di concepire la spiritualità fuori delle condizioni, nelle quali soltanto possiamo sperimentarla. Nè è legittimo porre un rapporto di analogia tra la concepibilità di una forma di coscienza inferiore alla personale e la concepibilità di una forma superiore, perchè nel primo caso rimaniamo sempre nei

(1) *Op. cit.*, p. 23. Qui il Chiappelli si riferisce a ciò che lo Spencer, nei *First Principles*, rivolge contro coloro che considerano l'agnosticismo come sinonimo d' irreligione; ma è da notare però che lo Spencer si appoggia appunto sopra la superiorità della personalità divina per affermarne l'inconoscibilità: « Dire che l'assoluto è inconoscibile come persona, è, secondo essi, affermare che, se esso è, è meno di una persona. Ma l'alternativa di cui si tratta, si pone propriamente tra la personalità e qualche cosa di superiore ad essa. Non potrebbe darsi, infatti, che vi fosse un modo di esistenza sorpassante l'intelligenza e la volontà, come questa sorpassa il movimento meccanico ?... *whereas the choice is rather betwen personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcendig intelligence and will as these transcend mechanical motion?* » Cfr. su questo punto Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1909 p. 102.

dominj naturali della coscienza, nel secondo ne usciamo: l' *oltre* è qui perfettamente uguale al *fuori:* nell' oltre come nel fuori il nostro pensiero si annienta in una pura negazione.

Nel fenomeno della visione, ad esempio, noi possiamo discendere verso forme via via più rudimentali, fino a concepirla come semplice distinzione delle più grossolane e immediate differenze d' intensità luminosa; e possiamo salire a forme sempre più perfette, fino a pensarla di gran lunga superiore alla nostra in acutezza e potere discriminativo. Ma un principio visivo immateriale è per sè stante, una visione che si compia nell' assenza di stimoli e di un qualunque apparato corrispondente, è per noi affatto inconcepibile; e a questo inconcepibile si arriva col *passaggio al limite* così della perfezione come dell' imperfezione. È tanto assurda la supposizione di un essere così perfetto, che veda senza occhi, quanto quella di un essere imperfetto che non abbia gli occhi e possa vedere. Visione pura e spiritualità pura sono entrambe, per usare un' espressione dello Schleiermacher, un «indirekter Sckematismus». A noi sembra perciò che ben a ragione il Mac Taggart consideri oziosa la questione della personalità o ultrapersonalità di Dio: « Chiedersi quale delle due sia più alta è tanto privo di significato quanto chiedere se sia più alto lo Stato o il cittadino. Lo Stato e il cittadino posseggono ciascuno le loro proprie perfezioni. E queste non si possono confrontare, perchè ciascuno dei due ha un diverso ideale di perfezione» (1).

Ma le maggiori incongruenze di codesta pur elegante dottrina si rivelano specialmente qualora la si con-

---

(1) *Op. cit.,* p. 87-88.

sideri nel suo legame originario con la concezione teistica. Di questa essa tien ferma l'idea dell'aseità spirituale, abbandonando quella dell'autocoscienza e degli stati che le ineriscono. In tal modo si evitano, è vero, le contraddizioni implicite nel concetto dell'assoluto personale, ma si va ad urtare contro l'altra, non meno grave, di una spiritualità che non sia consapevole di sè stessa. Poichè spiritualità è essenzialmente consapevolezza, noi non possiamo, se le parole hanno un significato, parlare di un principio spirituale che non abbia coscienza di sè. Di più, è legittimo collocare nell'assoluto la sola razionalità? La vita spirituale sussiste essenzialmente come una unità, della quale sentimento, intelligenza e volere sono elementi inscindibili, che non si possono pensare isolati che per astrazione (1). Senza volontà l'intelligenza non si può comprendere; come non si può comprendere il sentimento e il volere senza un contenuto rappresentativo; nè tutta la vita psichica, in tutte le sue forme e i suoi gradi, senza la forza animatrice del sentimento. E allora come potremo comprendere un assoluto, che stia a rappresentare la forma più alta della vita spirituale, e si riduca alla pura razionalità? La dottrina teistica è, in questo, assai più d'accordo di quella del Chiappelli con tutto l'indirizzo della psicologia moderna, che ha ormai fatto giustizia delle vecchie facoltà distinte e delle gerarchie psicologiche. Infatti, mentre nel personalismo teistico la divinità possiede, oltrechè la conoscenza, le forme dell'affettività e del volere, il Chiappelli non attribuisce all'assoluto che la razionalità (razionalità congiungente la continuità discorsiva e l'immediata evi-

---

(1) Cfr. G. Villa, *Il moderno idealismo,* Torino, 1905, pag. 393-394, 399; id. *La psicologia contemporanea,* Torino, 1899, *passim.*

denza intuitiva) mostrando così di dividere i concetti della vecchia psicologia, che alle attività razionali e conoscitive dava l' ufficio più importante, collocandole al vertice della gerarchia psichica.

Da qualunque lato si consideri, l' assoluto ultrapersonale del Chiappelli, per quanto ingegnosamente costruito, si sottrae dunque ad una concezione positiva. Perciò più conseguente ci sembra la dottrina di un altro filosofo contemporaneo, il Bradley, che giunto pure all'affermazione dell'ultra-personalità dell'assoluto, esclude però che di esso possiamo formarci un concetto positivo.

Senza rifare la lunga via, che ha condotto il filosofo inglese a questa affermazione, basterà ricordare che due sono i principj su cui essa poggia: il primo nega che ciò che è reale possa includere contraddizioni; il secondo afferma che tutto ciò che è in qualche modo appreso, quindi anche l'apparenza, deve appartenere al reale. Ciò posto, si condude che l'assoluto è uno come un tutto individuale, come un sistema, e che il suo contenuto è l' esperienza psicologica, ossia il fatto dato e presente (sentito). Nulla è reale se non è sentito; per ciò essere e realtà sono una cosa sola con la sensienza e non possono esserle opposti e nemmeno essere distinti (1).

La separazione del soggetto dall'oggetto, del sentire dal sentito, del desiderato dal desiderio, del pensiero dal pensato è, secondo il Bradley, assurda.

Quest'assoluto, che consiste adunque in una esperienza singola e omni-comprensiva, non è personale,

---

(1) *Appearance and reality*, Londra, 1902 p. 144 e segg.

e perciò non gli compete nè l'attributo della moralità, nè quello della bellezza, nè quello della verità. E nemmeno può dirsi che sia impersonale, poichè l' assoluto non sta sotto, ma sopra le sue distinzioni interne. Piuttosto, giacchè tali distinzioni esso le inchiude come elementi della sua pienezza, come identità vivente di tutti gli estremi, si dovrà dire che esso è ultra-personale (1). Affermare la personalità dell'assoluto, assumendo il concetto di persona nel suo significato restrittivo, non è, secondo il Bradley, cosa seria. Poichè, siccome la persona non è concepibile se non finita, si viene a fare dell'assoluto, della divinità, un essere essenzialmente finito e simile a noi, con pensieri e con sentimenti limitati e mutabili nel processo del tempo. Si può, è vero, allargare il significato del vocabolo, e vedere se così convenga meglio all'assoluto: ma sarebbe una ricerca perfettamente inutile: « A me basta di sapere, da un lato, che l' Assoluto non è una persona finita. Che, d' altro canto, la personalità possa essere applicata ad esso in qualche recondito avanzo di significato *(in some evisce-*

---

(1) «The Absolute is not personal, nor is it moral, nor is it beautiful or true. And yet in these denials we may be falling into worse mistakes. For it would be far more incorrect to assert that the Absolute is either false, or ugly, or bad, or is something even beneath the application of predicates such as these. And it is better to affirm personality than to call the Absolute impersonal. But neither mistake should be necessary. The Absolute stand above, aud not below, ist internal distinctions. It does not eject them, but it includes them as elements in its fulness. To speak in other language, it is not the indifference, but the concrete identity of all extremes. But it is better in this connection to call it super-personal» *Op. cit.*, p. 531 e segg.

rated remnant of sense), è una questione intellettualmente oziosa e praticamente frivola » (1).

Riguardo alla conoscibilità dell'assoluto, il Bradley può sembrare talvolta esitante. Ma, in realtà, la sua dottrina è dottrina di sfumature e non sempre riesce facile cogliere con sicurezza il senso delle sottili distinzioni, nelle quali il suo pensiero si compiace.

Se l'assoluto è un'esperienza individuale, che abbraccia tutte le apparenze, che armonizza tutte le discordie, che inchiude nella sua comprensiva sensienza ogni elemento dell'universo, sensazione, sentimento, pensiero e volontà, possiamo noi, nella nostra intelligenza finita, averne un'idea positiva? No. Una conoscenza piena dell'assoluto è irrealizzabile, e ogni speranza di raggiungerla illusoria. Possiamo, aggiunge il Bradley, formarci entro certi limiti un'idea dei suoi caratteri principali, ma soltanto un'idea astratta e incompleta, perchè per conoscere veramente l'assoluto dovremmo esserlo, e allora non saremmo più noi (2). Si può dire dunque che « *the Absolute, though known, is higher, in a sense, than our experience and knowledge* » (3).

Questa soluzione, che ricorda di lontano la dottrina teologica della *limitata, imperfetta e indiretta* conoscenza di Dio, assume un carattere più decisamente agnostico nelle sue ulteriori esplicazioni. Alla domanda: come si conciliano nella realtà assoluta il male, l'errore, il caso, la mutabilità, il tempo e lo spazio? — il Bradley risponde anzitutto che la stessa spiegazione dell'esistenza finita dell'universo è impossibile, perchè implicherebbe

(1) *Op. cit.*, p. 533.
(2) *Op. cit.*, p. 135 e segg.
(3) *Op. cit.*, p. 531.

quella comprensione del tutto che non è concessa alle parti, le quali dovrebbero porsi dal punto di vista dell'assoluto, ossia scomparire come parti (1); in secondo luogo, che, quantunque sia legittimo affermare che l'assoluto *deve* essere un sistema armonioso, non possiamo però conoscere come il male, l'errore ecc. possono essere assorbiti nel tutto e trasformati in esso (2). All'altra domanda: posto che nell'assoluto si armonizzano tutte le apparenze, per quale ragione vi sono delle apparenze e perchè sono tante? – egli risponde che tale problema è insolubile (3). Noi sappiamo soltanto che i varj aspetti dell'esperienza s'implicano l'un l'altro, e che tutti accennano ad una unità suprema che li comprenda; ma come queste parziali unità possano unificarsi nell'assoluto, non possiamo conoscere, perchè ciò importerebbe quell'identificazione dell' unità e della varietà, che per noi è affatto inconcepibile (4), Insomma, per noi è tanto inintelligibile, in sè stesso, un aspetto separato dell'esperienza quanto la concreta unità dei suoi aspetti.

---

(1) *Op. cit.*, p. 184: «to show how and why the universe is so that the finite existence belongs to it, is utterly impossible. That would imply an understanding of the whole not praticable for a mere part. It would mean a view by the finite from the Absolute's point of view, and in that consummation the finite would have been trasmuted and destroyed».

(2) *Op. cit.*, p. 196.

(3) «Why there are appearances, and why appearances of such various kind, are questions not be answered.... The nature of that system in detail lies beyond our knowledge». *Op. cit.*, p. 511.

(4) «..... the various aspects of experience imply one another, and.... all point to a unity wich comprehends and perfects them. And I would urge next that the unity of these aspects is unknown. By this I certainly do no mean to deny that it essentially is experience, but it is an experience of wich, as such, we have no direct

L'assoluto del Bradley si presenta dunque avvolto totalmente in una nebbia d'inesplicabilità, che lo sottrae ad ogni visione diretta. Di esso nemmeno possiam dire se sia spirituale o consista di spiriti (1). Le poche nozioni che ne abbiamo sono ottenute soltanto per via indiretta e con ragionamenti astratti.

* * *

§ 5. — Con quest'ultima dottrina, il pensiero contemporaneo dichiara dunque la propria incapacità a risolvere razionalmente un problema, intorno al quale si era già affaticata invano la speculazione filosofica e religiosa dei secoli trascorsi. Nè poteva essere diversamente, perchè il problema, così com'è stato posto, è di sua natura inintelligibile. Si applichi l'attributo della personalità alla natura divina, o le si conferisca un modo di esistenza superiore alla personale, ci troviamo sempre di fronte all' *ignoto Deo,* del quale ogni nozione positiva è vietata. Ogni tentativo di conciliazione razionale delle idee di personalità e di essere infinito, non è che la sostituzione di astrazioni alla tesi positiva del Dio cosciente e creatore; le due idee sono sovrappo-

---

knowledge. We never have, or are, a state which is the perfect unity of all aspects; and we must admit that in their special natures their remain inexplicable. An explanation would be the reduction of their plurality to unity..... And everywhere an explanation of this kindin the end is beyond us». *Op. cit.*, p. 468 e segg.; cfr. anche p. 457, 203.

(1) *Op. cit.*, p. 526-530.

ste l'una all' altra, più che adattate e appropriate alla definizione filosofica del principio dell' universo. « Se noi vogliamo uscire per un solo istante — dice il Renouvier — dalla confusione storica delle credenze dei cristiani semplici, e dei dogmi dei teologi — due cose profondamente separate in principio e di fatto — difficilmente possiamo negare che la teoria degli attributi infiniti di Dio non abbia stabilito tra la natura dell'intelligenza e della provvidenza da un lato, l' illimitatezza dell' oggetto da conoscere e da reggere dall' altro, un intervallo che intelligibilmente non si può colmare. L' obbiezione di Lucrezio contro l' esistenza di un Dio che avrebbe nelle mani il governamento degli atomi sparsi nell' infinito d' Epicuro, e nello stesso tempo si troverebbe ovunque per provvedere a tal bisogna:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Endomanu validas potis est moderanter habenas...
Omnibus inque locis esse omni tempore praesto?

questa obbiezione, già insormontabile, s'aggrava ancora smisuratamente, quando l'attualità del passato e del futuro nel presente s' aggiungono all'ubiquità nello spazio senza limiti. L'identità del finito e dell'infinito del tempo è al suo posto nella dottrina dell' eternità del mondo, di cui non si fa in tal modo che formulare la contraddizione interna, ma codesta identità in Dio e la personalità del Creatore sono incompatibili, perchè la memoria personale, se non è un' illusione, implica la realtà della legge di successione » (1).

(1) *Les dilemmes de la métaphysique pure,* Paris, 1901, p. 229-230.

Ma la constatazione di tale impotenza può dar capo a sua volta ad un altro problema, di carattere più generale, dibattuto ampiamente in questi ultimi cent' anni, più forse tra i filosofi che tra i teologi, e risolto in varj modi, due dei quali vogliono essere qui ricordati, perchè rappresentano ancor oggi le due concezioni radicalmente opposte della filosofia della religione. In breve: l'impossibilità di dar forma logica a questa, come alle altre nozioni della religione, proviene dal fatto che esse occupano una sfera dello spirito diversa dalla intellettuale, autonoma, irraggiungibile ai metodi e ai processi del pensiero raziocinativo, oppure è dovuta al fatto che la religione è un grado inferiore di conoscenza, un pensiero ancora immaturo, e perciò incapace di risolvere con le sole sue forze l' intima contradizione che lo travaglia?

Schleiermacher è il primo che ha affermato, sul terreno della speculazione moderna, l'indipendenza della religione dalla filosofia e dalla scienza, facendola originare da una facoltà distinta, il sentimento (1); Hegel quegli che con maggior vigore ha sostenuto i diritti sovrani del pensiero anche nel dominio religioso, e mostrata la via per la quale esso, liberatosi, superandole, dalle contraddizioni della religione, può giungere con la filosofia al possesso dell' assoluta verità. Di Hegel ci

---

(1) Bene inteso, il primo per vigore dialettico e potenza di argomentazione, poichè Pascal e Rousseau avevano già sostenuto, sia pure con metodi e intenti diversi, la sovranità delle ragioni del cuore, l'autonomia della fede, l'originarietà del sentimento e la sua indipendenza dalla ragione; senza contare che era nello spirito dello stesso luteranismo la distinzione tra la fede nei dogmi e la fede fiduciale o giustificante *(agnitio experimentalis)*. Cfr. nel mio *Linguaggio dei filosofi* le pp. 213-227.

occuperemo più innanzi; ora dobbiamo esaminare in breve la dottrina dello Schleiermacher, che ha uno speciale significato riguardo al problema della conoscenza di Dio, e perciò, quantunque anteriore alle dottrine che abbiamo discusse, può stare qui come riassunto di tutto il capitolo.

La conclusione ultima cui arriva la gnoseologia dello Schleiermacher, è che la conoscenza di Dio non è possibile. L' idea di Dio si sottrae a tutti i processi logici del nostro pensiero. Nessuno dei concetti più alti ai quali la mente umana può innalzarsi, assoluto, causa prima, forza suprema, unità indivisa dalla quale ogni essere proviene ecc., corrisponde al concetto di Dio: essi non sono che semplici schemi, formule vuote, con cui l' uomo cerca di esprimere l' inesprimibile.

Condizione fondamentale del conoscere è, per lo Schleiermacher, la corrispondenza assoluta del pensiero con l' essere (1). Il pensiero si esplica mediante due funzioni, congiunte strettamente in ogni atto mentale: l' una porta al pensiero il molteplice, ed è l' esperienza sensibile, l' altra trasforma la molteplicità in unità, ed è la ragione. A queste due funzioni, la prima *organica*, la seconda *intellettuale*, corrispondono due modi dell' essere: il reale, che ne costituisce l' elemento materiale, e l' ideale, che ne costituisce l' elemento formale.

---

(1) Corrispondenza che noi deduciamo dalla coscienza di noi stessi: «Mam könnte sagen, Ubereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein lerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Incommensurabilität beider. Allein im Selbstbewusstsein ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider» *Dialektik,* Berino, 1903 p. 101.

L' unità dell' ideale e del reale nell' essere è Dio (1). Ora, se noi esaminiamo qual' è il punto più alto a cui il conoscere, nelle sue forme di giudizio e di concetto, può arrivare, vediamo che tale unità non può formare oggetto di conoscenza; che, in altre parole, non può qui verificarsi quella corrispondenza tra il pensiero e l' essere la quale, come vedemmo, è il presupposto necessario del conoscere.

Nel giudizio noi ci riferiamo sempre ai mutamenti delle cose nello spazio e nel tempo, ossia ai fatti accidentali e fluttuanti; quindi collochiamo nel soggetto (essere) come predicato qualche cosa che al soggetto è indifferente ed esisteva fuori di lui (non-essere). Ne viene che quanto più essere c' è nel soggetto tanto meno essere se ne potrà predicare, cosicchè, giunti al soggetto assoluto, del quale più nulla può predicarsi perchè in esso è posto tutto l'essere, giunti in una parola a Dio, non potremo più servirci di questa prima forma della conoscenza (2). E nemmeno potremo valerci della seconda, del concetto. Ogni concetto è subordinato ad un altro più generale in quanto esclude da sè ancora qualche cosa; salendo a concetti sempre più generali, arriviamo al concetto di «cosa», che esclude da sè soltanto il pensiero come riferimento ad essa; ma se vogliamo superare anche quest' ultima contrapposizione, per arrivare all' idea dell' unità assoluta del-

---

(1) *Op. cit.*, p. 111 e segg.; e *Reden*, Berlino, 1859, II, p. 46.

(2) «Je mehr Sein in einem Subject gesetzt ist, desto weniger ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm prädikabel gesetzt, und das *absolute Subjekt* ist dasjenige, in welchem alles Sein gesetzt und von dem also nichts zu prädizieren ist» *Dialektik*, p. 157.

l' essere, al soggetto assoluto, a Dio, ci troviamo portati *ipso actu* al di là dei limiti della forma del concetto; il quale, essendo un' unità determinata di giudizi, non è più possibile ove i giudizi non sono più possibili, cioè nel soggetto assoluto (1).

Ora nell' essere, in quanto corrisponde al pensare nel conoscere, non possiamo trovar nulla che risponda all'idea di Dio come assoluta unità e come soggetto assoluto. Infatti, alla forma conoscitiva del giudizio e del concetto, corrisponde nell' essere rispettivamente la concatenazione causale delle cose e la contrapposizione di cosa a fenomeno. Nella sfera della causalità, dall'azione che ogni cosa esercita su un' altra e patisce da essa, giungiamo alla causa prima, che agisce senza patire; nella sfera della forza, dal rapporto che lega ogni essere inferiore per la sua possibilità ad uno superiore, giungiamo alla forza suprema, che non è fenomeno di alcun altro essere superiore. Ma nè la causa prima nè la forza suprema sono Dio: perchè quella si risolve nella totalità dei rapporti causali posti sotto di essa, questa nella totalità dei fenomeni ove la forza si esplica (2). Dio, l'incondizionato, non può essere condizionato dai fenomeni, nè ridotto a causa cosciente (provvidenza) o a causa incosciente (destino).

L'idea di Dio è fuori adunque d'ogni possibile conoscenza, perchè sfugge così alla forma del concetto

---

(1) « Nur die Idee der absoluten Einheit des Seins, inwiefern darin der Gegensatz von Gedanke and Gegenstand aufgehoben ist, ist kein Begriff mehr. Denn sie kann nicht angeschen werden als aus einem System von Urtheilen entstanden, indem von dem Sein nichts ausgesagt werden kann und sie schliesst auch nichts mehr aus » *Dialektik*, p. 152 e segg.

(2) *Dialektik*, p. 186-193.

come a quella del giudizio. Dio non è dato a noi che nel sentimento, ossia nell' immediata autocoscienza (1). Il sentimento è infatti una modificazione dell'io, dovuta all'azione di un oggetto esterno sulla nostra coscienza, ed esprime perciò una dipendenza. La religione è appunto il sentimento della nostra assoluta dipendenza da Dio, o, che è lo stesso, la coscienza di noi stessi come essenti in rapporto con Dio.

Ma senza indugiarci su quest'ultima parte, che è la più universalmente nota della dottrina dello Schleiermacher, esaminiamo una questione che ha per noi la massima importanza: in quale rapporto sta, per il nostro filosofo, codesta coscienza immediata di Dio con le concezioni obbiettive o filosofiche della divinità?

In nessun rapporto. O, per dir meglio, in quella relazione tutt'affatto esteriore e contingente, che passa, per lo Schleiermacher, tra stati emotivi e stati intellettivi. Ogni sentimento, ogni modificazione della coscienza tende a tradursi in linguaggio rappresentativo, quando abbia raggiunto un certo grado d'intensità e di determinatezza; e così avviene anche per i sentimenti religiosi. Ma il sentimento sussiste anche senza esprimersi in termini di pensiero o di rappresentazione. Quindi i concetti religiosi non sono necessari alla religiosità: possono variare, possono mancare, si può non avere nemmeno la rappresentazione di Dio, senza che per questo venga a mancare la religiosità (2). Il sentimento religioso è indipendente dalla sua formulazione teorica, che esso precede.

Questo dualismo tra la pietà e l'attività conoscitiva,

---

(1) *Dialektik*, p 216 e seg.; *Reden*, p. 104, 107.
(2) *Reden*, p. 57.

si rivela anche riguardo alla conoscenza di Dio. Manchevolezze e lacune sono distribuite in ugual misura nella nozione religiosa e nel concetto speculativo di Dio: « L'intuizione (1) di Dio, dice lo Schleiermacher, non è mai interamente compiuta, ma resta soltanto un indiretto schematismo. Per contro, sotto questa forma è totalmente pura d' ogni elemento eterogeneo. Il sentimento religioso è invece realmente compiuto, ma non è puro, poichè in esso la coscienza di Dio è sempre in un altro ». Il sentimento religioso non può esprimersi intellettualmente che sotto due forme: la teistica, nella quale Dio è rappresentato come essere personale, simile all'uomo, e la panteistica, nella quale Dio è concepito come universale necessità, unificante ogni essere e ogni pensiero, e quindi superiore ad ogni personalità. Nella prima concezione, Dio è concreto e vivente, ma antropomorfico, nella seconda è più puro, ma astratto; entrambe sono dunque traduzioni infedeli e difettose della immediata autocoscienza. E la scelta tra le due non dipende dalla nostra religiosità, ma semplicemente dalla nostra fantasia: se in questa prevale la coscienza della nostra libertà, allora personifichiamo l'universo, se prevale invece la ragione, per la quale solo nel singolo e per il singolo ha un senso la libertà, allora riconosciamo come contradditoria l'applicazione all'infinito di questa categoria propria del finito (2). Ma in un caso e nell'altro, la

(1) Per lo S. l' intuizione s' oppone al sentimento: « Dieses objektive Bewusstsein nennen wir in seinen Indifferenzpunkt der organischen und der intellektuellen Funktion *Anchauung*, das Subjektive in seinem Indifferenzpunkt zwischen In-sich zürüchgehen, als dem Aus-sich-herausgehen, als dem spontanen, *Gefühl*» *Dialektik* p. 216.

(2) *Reden*, II, p. 116 e seg.

nostra conoscenza dell' essere divino si riduce alla obbiettivazione del contenuto delle nostre rappresentazioni, ossia a pura fantasia: *Wissen vor dem Sein ist Phantasie. Das Wesen Gottes ist also Phantasie* (1).

Tuttociò appare ancora quando esaminiamo davvicino il problema dei rapporti tra Dio e il mondo; o, per dir meglio, le relazioni dell'idea di Dio con l'idea del mondo (2). Anche quest'ultima idea è assolutamente al di fuori della nostra conoscenza reale, una semplice *Voraussetzung*: infatti la totalità del finito, non solo come unità ma anche come totalità, non ci è data dalla funzione organica nè può essere costruita mediante la funzione intellettuale. Perciò l'idea del mondo non è l'idea dell'essere in opposizione con Dio, ma soltanto dell'essere in noi e dell'essere nelle cose; e noi non siamo autorizzati a porre altro rapporto tra Dio e il mondo, che il loro coesistere. Dio e mondo non sono la stessa cosa, ma due valori diversi della stessa cosa. Le due idee sono correlative, ma non identiche. Quando pensiamo Dio poniamo l' unità senza la molteplicità, quando pensiamo il mondo poniamo la molteplicità senza l'unità: il mondo esiste nello spazio e nel tempo, Dio è fuori dello spazio e del tempo; il mondo è la totalità degli opposti, Dio la negazione reale d' ogni opposizione. Ma l' una idea non può stare senza l'altra: e quando pensiamo il mondo senza Dio, dobbiamo porre la materia e il fatto come fondamento dell'essere; e non appena vogliamo pensare Dio senza il mondo, ci accorgiamo di non aver più la stessa idea, ma un Dio principio del non-essere,

(1) *Dialektik*. p. 219 *n*.

(2) Cfr. in *Dialektik* la lez. XXVI, *Das Verhältnis zwischen Gott und Welt.*

ossia un vuoto fantasma. Da ciò il canone: *kein Gott ohne Welt, sowie keine Welt ohne Gott* (1). Nè sarebbe possibile usare una formula positiva (2). Poichè è vero che logicamente si può pensare il rapporto: Dio=unità assoluta con esclusione di tutte le opposizioni; Mondo= unità con inclusione di tutte le opposizioni. Ma concretamente noi non ci possiamo esprimere che così: nell'essere deve corrispondere a codesta espressione logica un *quid=x*, ed è la divinità.

In conclusione: se lo Schleiermacher ha sentito ed espresso, più e meglio, forse, d' ogni altro filosofo, le formidabili difficoltà che si parano innanzi ad ogni tentativo d'investigazione dell'essere supremo, non ha saputo dare del problema che una soluzione negativa. Sotto un certo rapporto si può dire che Dio e mondo siano, per lui, due idee-limite: l' idea di Dio il trascendentale *terminus a quo,* elemento formale comune ad ogni atto del nostro sapere, il principio della possibilità del sapere in sè stesso; l'idea del mondo il trascendentale *terminus ad quem,* il principio della realtà del sapere nel suo divenire, il punto verso cui tende, senza mai raggiungerlo, la scienza nella sua progressiva realizzazione.

Per questo suo atteggiamento lo Schleiermacher è stato più volte rimproverato. Ma a torto, io credo.

---

(1) *Ibid.*, p. 227.

(2) « Zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen, weil wir den einem Wert venigstens vollständig haben müssten, allein die Welt ist auch, wenngleich in einem untergeordneten Sinne, transcendental, sofern nämlich als sie uns nie und irgend, auch nicht im unendlichen Prozess der Zusammenfassung aller Erfahrung organisch gegeben sein kann, sondern immer nur gedacht; eine Seite der Denkfunktion ohne die andere giebt kein vollständiges Denken auf dem Wege zum Wissen » *ibid.* p. 227.

La comprensione sicura di un problema e la sua esatta impostazione equivalgono spesso, in filosofia, ad una soluzione, e possono costituire ad ogni modo un buon avviamento ad essa. E se dovessi esprimere con una imagine, non nuova, il particolare atteggiamento assunto dallo Schleiemacher davanti all'abisso che separa il relativo dall' assoluto, il finito dall' infinito, l' uomo da Dio, direi che egli è di coloro i quali con maggior cura ne hanno sondata la profondità e misurata la larghezza, per persuadere sè stessi e gli altri che, da questa via e coi mezzi finora adoperati, è impossibile passare al di là. Senza dubbio, l' azione di chi, come Hegel, spicca arditamente il salto, sorretto da una superba fiducia nella più nobile delle forze umane, il pensiero, è filosoficamente ed esteticamente superiore. Ma così l'uno come l' altro si elevano di gran lunga sopra la folla dei timidi, degl' incapaci e degli scettici, che voltano le spalle al baratro o fingono di non vederlo.

Riguardo alla nuova via additata dallo Schleiermacher, non è questo il momento di parlarne. Basti constatare, per ora, che nell' attuale momento filosofico-religioso i più s' incamminano per essa, convinti che su di essa soltanto è possibile sottrarre il patrimonio della fede dagli assalti combinati della scienza e della filosofia.

CAPITOLO V.

Hegel e l'agnosticismo religioso

SOMMARIO: § 1. La filosofia della religione dell'Hegel. — § 2. Sua posizione di fronte all'agnosteismo filosofico. — § 3. Critica del razionalismo astratto dell'*Aufklärung* e dell' agnosticismo kantiano. — § 4. I due momenti del fideismo secondo Hegel. — § 5. Critica della dottrina della conoscenza immediata (Jacobi). — § 6. Critica della dottrina del sentimento (Schleiermacher).

§ 1. — Parlando dei rapporti della filosofia della religione con la religione positiva, e della costante ostilità della Chiesa e dei teologi contro ogni tentativo di esplicazione razionale del dogma, scrisse Hegel queste parole: « La ragione umana è il divino nell' uomo, e lo spirito, in quanto è lo spirito di Dio, non è uno spirito al di là delle stelle, al di là del mondo, ma Dio è presente, onnipresente e in quanto spirito è in tutti gli spiriti. Dio è un Dio vivente, che opera e che agisce. La religione è un prodotto dello spirito divino; non una invenzione dell'uomo, bensì opera dell'azione divina e di ciò che essa produce in lui (1). L'espressione

(1) «...., sondern Werk des Göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm ».

che Dio regge come ragione il mondo sarebbe irrazionale, se non ammettessimo che esso è anche in rapporto con la religione e che lo spirito divino opera nella sua costituzione e formazione. Ma a codesto spirito non è opposta la ragione maturatasi ed elevatasi al pensiero *(ossia la ragione speculativa, la filosofia)*, e quindi essa non può nemmeno differire assolutamente dall'opera sua, dall' opera che esso ha compiuto nella religione. Più l' uomo lascia dominare in sè, nel suo pensiero razionale, le cose, più fa gettito della sua particolarità, più si comporta come coscienza universale,... e tanto meno egli cade in codesta opposizione, poichè la ragione è la cosa stessa, lo spirito, lo spirito divino (1). La Chiesa e i teologi possono sprezzare o accogliere malamente codesto soccorso, quando si rende razionale la loro dottrina ; e possono persino deridere con superba ironia gli sforzi della filosofia, quando tali sforzi non sono ostilmente rivolti contro la religione, ma tendono anzi a dar fondamento alle sue verita; mà codesto disprezzo non giova a nulla ed è vano, tostochè sia sorto il bisogno della conoscenza e il contrasto di essa con lo religione. Quivi l'intelletto ha i propri diritti, che in nessun modo potrebbero essere negati, e il trionfo della conoscenza è la conciliazione della opposizione » (2).

Queste parole ci fanno risentire nel modo più vivo l'attitudine assunta dalla filosofia hegeliana di fronte alla religione, attitudine tanto spesso fraintesa così dai seguaci della fede come dai sostenitori della filosofia. Ma in

---

(1) «.... denn sie, die Vernunft, ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist ».

(2) *Vorlesungen über die Philos. d. Religion*, herausg. v. Bolland, Berlino. 1901.

qualunque modo si voglia giudicare la dottrina della religione di Hegel, e il sistema metafisico da cui discende, essa rappresenta senza dubbio uno dei più alti sforzi compiuti dalla mente umana per abbracciare il fenomeno religioso in una concezione organica ed unitaria, che dà ragione così della sua necessità immanente come delle sue varie forme storiche e nazionali, spianando nel medesimo tempo la via a tutte le audacie del pensiero filosofico. E invero, da Hegel a tutt'oggi un gran numero di opere si son venute pubblicando intorno ai problemi fondamentali della filosofia della religione; e non v'ha, si può dire, pensatore degno di questo nome che, giunto dalle direzioni più diverse al punto nel quale tutti i problemi confluiscono nel problema massimo del significato totale dell' esistenza, non abbia sentita la necessità di formulare le proprie idee intorno al valore della religione, alla sua origine, ai suoi rapporti con la ragione e con la filosofia (1). Ciò nondimeno le *Lezioni* dell'Hegel contengono ancora gran numero di elementi freschi e vitali che, isolati dalla grandiosa impalcatura metafisica di cui facevan parte, possono tuttavia servire mirabilmente ad illuminare una regione dello spirito nella quale regna pur sempre tanta oscurità e, possiamo aggiungere, tanta confusione.

*
* *

§ 2. — La religione consiste essenzialmente nella coscienza dell'oggetto scisso dai suoi rapporti col soggetto, nell'affermazione di un assoluto trascendente ogni

---

(1) Cfr. in proposito le belle considerazioni dell' Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart,* Lipsia, 1909, p. 396-398.

cognizione e ogni esistenza, *ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*. Un Dio che si denudi nella sua intima natura davanti all'intelligenza umana, che rifiuti ogni velario di leggende, di simboli e di dogmi, non è più oggetto spontaneo di fede e di culto, non suscita entusiasmi, timori e speranze; non è più un Dio della religione, è un Dio della filosofia, una verità razionale. « Il supremo mistero d' una divinità inconoscibile quantunque rivelata — dice un filosofo contemporaneo — è il nutrimento dell'adorazione religiosa, la quale sente istintivamente che ogni nostra più alta esperienza non può essere che inadeguata a realizzare l'Infinita Realtà. Tale è la voce della religione quando sia sufficientemente viva nella coscienza. Il rituale visibile del cattolicismo, non meno delle invisibili rappresentazioni mentali di Dio del protestantismo popolare, se considerate come simboli adeguati di Dio e non come semplici stromenti della devozione, sono respinti da ogni spirito veramente religioso » (1). Il sentimento religioso è così il sentimento di una alterità, di una opposizione; è il bisogno di annientare sè stessi, la propria intelligenza e individualità, nelle tenebre dell'Incomprensibile: *quid mirum si non comprehendis? si comprehendis non est Deus.*

Ma questo sdoppiamento non può costituire lo stato definitivo della coscienza umana. Il bisogno di conoscere e di spiegare, ossia il bisogno di unità, comincia ad affermarsi col sorgere della filosofia, che è il trionfo del pensiero sopra l'imaginazione, e si rivela nel seno stesso delle religioni non appena abbiano superato la loro *età dell'oro*, come la chiama Höffding, cioè il periodo fer-

---

(1) A. Campbell Fraser, *Op. cit.*, p. 160.

vido delle origini (1). Già nel neopitagorismo e nel neoplatonismo, che appartengono ancora al mondo pagano, gli dèi del popolo non sono più gli dèi dell'imaginazione e del sentimento, ma sono divenuti gli dèi del pensiero; coi Padri della Chiesa e coi Dottori della scolastica la religiosità assume un carattere essenzialmente speculativo, in quanto per essi la teologia è la religione accompagnata dalla coscienza pensante, necessaria a fortificare e a sviluppare la fede; nel mondo moderno, gli spiriti còlti hanno convertito le loro credenze religiose in convinzioni filosofiche, o hanno purificato le prime al contatto delle seconde: la fede del carbonaio non vive più che nelle coscienze dei carbonai e delle femminette.

Il còmpito perenne della filosofia è dunque quello di risolvere codesto dualismo d'immanente e di trascendente, di ragione e di sentimento nella unità fondamentale del pensiero. Ogni dottrina filosofica, la quale s'allei alla religione nel collocare la verità suprema in una sfera inaccessibile alla conoscenza umana, o giustifichi in qualsiasi modo la mutua indipendenza della religione e della filosofia, tradisce quindi il proprio còmpito essenziale e non merita nemmeno il nome di filosofia.

Ai tempi di Hegel, o in quelli immediatamente precedenti, questo rimprovero poteva esser mosso a quattro indirizzi, diversi tra loro per il contenuto, per la formulazione teorica e per l'importanza storica, ma concordi nel rigettare Dio *al di là delle stelle:* il pietismo, il fideismo, l'*Aufklärung* e i sistemi di Kant e di Fichte;

---

(1) H. Hoffding, *Op. cit.*, Piacenza, 1909, p. 16 e seg.; sull'infiltrarsi del pensiero speculativo nelle religioni cfr. Hegel, *Vorlesungen*, p. 18 e seg.

ed è appunto contro di essi che Hegel, pur non designandoli sempre specificamente, rivolge la propria critica.

La quale costituisce, a nostro giudizio, la parte tuttora viva e vibrante delle *Lezioni*, sia per il suo intrinseco valore, sia perchè le dottrine che ne sono oggetto sussistono ancor oggi, con nome mutato ma con identica ispirazione, e si dividono gli spiriti contemporanei sul terreno filosofico-religioso.

* * *

§ 3. — L'illuminismo tedesco, per il suo carattere originariamente razionalistico, può sembrare a tutta prima non già un nemico ma un precursore e un alleato del razionalismo hegeliano. Il titolo dell'opera di Cristiano Wolf, *Wernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen,* che può assumersi come il motto della scuola, sembra esprimere infatti quella stesa tendenza a razionalizzare i dogmi, a convertire le credenze in concetti, a elevare insomma la religione alla filosofia, che è caratteristica dell'hegelismo. Ma un esame più approfondito mostra invece l'assoluta opposizione dei due indirizzi. Il razionalismo dell'*Aufklärung,* almeno nei suoi primi rappresentanti, è un razionalismo astratto, che spogliando la divinità di tutti i suoi attributi particolari la riduce ad uno schema vuoto, ad una essenza indeterminata che, in ragione appunto della sua indeterminatezza, nessun intelletto può afferrare e nessuna parola esprimere (1);

(1) Com'è noto l'*Aufklärung* dà capo, specialmente in Francia e in Inghilterra, al deismo, che è una delle forme dell'agnosticismo religioso, come vedemmo già a pag. 44; ad esso si ricol-

quello dell' Hegel è invece un razionalismo concreto o speculativo, che fa di Dio la massima realtà, vivente ed operante, e della conoscenza di Dio lo scopo supremo del sapere. In questo l' infinito è l' unità concreta e sistematica delle sue proprietà o determinazioni; quello parte invece dalla concezione d' un infinito posto al di fuori di tutte le determinazioni, e confrontandolo poscia con le determinazioni stesse conchiude — nè potrebbe altrimenti — che gli sono inadeguate.

Il nerbo della critica dell' Hegel è costituito appunto dalla dimostrazione di queste differenze. La dottrina dell' illuminismo e la teologia razionale che ne deriva non sono, egli dice, che una metafisica astratta dell' intelletto, la quale « crede di collocare Dio molto alto quando lo chiama l' infinito, rispetto al quale tutti i predicati sono inadeguati e costituiscono un arbitrario antropomorfismo; ma in realtà, concependo Dio come

lega storicamente l' agnosticismo dello Spencer, come ha dimostrato il De Dominicis, *La dottrina dell' evoluzione*, Torino, 1881, vol. II, p. 56 e segg.. Caratteristico, nell' illuminismo francese, è l' atteggiamento agnostico del Voltaire, quale si rivela in molti brani del *Philosophe ignorant*, del *Dictionnaire philosophique* e dei romanzi: « Nous connaissons Dieu par ses effets, nous ne pouvons le connaître par sa nature » art. *Infini* nel *Dict. phil.*; « Les écoles ont beau nous dire que Dieu est infini négativement et non privativement, *formaliter et non materialiter,* qu' il est le premier, le moyen et le dernier acte, qu' il est partout sans être dans aucun lieu: cent pages de commentaires sur de pareilles définitions ne peuvent nous donner la moindre lumière. Nous n' avons ni degré ni point d' appui pour monter à de telles connaissances. Nous sentons que nous sommes sous la main d' un être invisible; c' est tout, et nous ne pouvons faire un pas au delà. Il y a une témérité insensée à vouloir deviner ce que c' est que cet être » *Ibid.,* l' art. *Dieu;* cfr. anche G. Pellissier, *Voltaire philosophe*, Paris, 1908, p. 7 e seg.; che Hegel conoscesse le dottrine di Voltaire è dimostrato dalla citazione che ne fa nelle *Vorlesungen,* p. 185.

la massima essenza, lo riduce ad un essere astratto, vuoto e inconsistente.... Al contrario, la ragione speculativa *(die denkende Vernunft)* che non si ferma all' astratto, ma parte dalla fede dell' uomo nella dignità del proprio spirito ed è mossa dal valore della libertà, concepisce il vero come concretezza, come pienezza di contenuto, come un' idealità nella quale la determinabilità, il finito, è contenuto come un momento. Dio è quindi per essa non un essere vuoto ma lo spirito, e questo non si riduce ad una parola o ad una determinazione superficiale, ma è un essere di cui sviluppa la natura, conoscendo essa Dio come essenzialmente triplice nella sua unità » (1). A ragione può dunque conchiudere che l' incomprensibilità divina è una conseguenza necessaria del metodo stesso dell' *Aufklärung,* e affermare, scherzando sulle parole, che codesta dottrina del *rischiaramento* finisce per essere un *oscuramento* dello spirito (2).

La critica dell' agnosticismo kantiano, per quanto essa pure frammentaria, occupa nelle *Lezioni* un più largo posto della precedente e rivela con maggior evidenza i caratteri della dottrina di Hegel. Essa si aggira intorno a tre punti fondamentali: la conoscenza di Dio non presuppone un' analisi preliminare intorno alla possibilità di tale conoscenza; Dio non può esser còlto dalla osservazione o dalla riflessione nella coscienza finita ma soltanto dal pensiero e nel pensiero; dichia-

---

(1) Pag. 26; cfr. anche p. 21 e seg., 132 e seg., 134 e seg.; cfr. anche l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche,* Bari, 1907, p. 39-40.

(2) Pag. 28: « Jeder Inhalt erscheint dieser negativen Richtung als Verfinsterung des Geistes, wärend sie doch nur in der Nacht, die sie Aufklärung nennt, bleiben will und da allerdings den Strahl des Lichts der Erkenntniss fur feindselig halten muss ».

rare Dio inconoscibile è distruggere le basi della moralità. La differenza dell' agnosticismo kantiano da quello più propriamente teologico, col quale è talvolta confuso è fatta consistere dall' Hegel in ciò: questo nega alla ragione la conoscenza della natura di Dio, ossia della verità suprema, senza però negarle la possibilità di conoscere le altre verità di ordine naturale, mentre quello estende tale sfiducia a tutti gli oggetti della conoscenza, affermando che quando la ragione s' applica ad essi è fatalmente condotta all' errore; in quello l' agnosticismo è dedotto dallo stesso fatto della rivelazione, che colloca la religione in un' autorità superiore all' umana, al di fuori e al di sopra della ragione, in questo è ricavato da un esame critico delle condizioni nelle quali la conoscenza si svolge (1).

La differenza, come abbiamo dimostrato nei capitoli precedenti, non è invero così assoluta com'è posta da Hegel. La sfiducia nei poteri umani di conosceza, si applichino essi all' anima, al mondo, a Dio, è caratteristica di tutti i più grandi pensatori della Chiesa e persiste tuttora nella tradizione teologica. Essa sgorga direttamente dalla particolare impostazione del problema delle conoscenza religiosa, ma s' appoggia anche su un esame, per quanto rudimentario, dei limiti della conoscenza naturale e sulla distinzione del fenomeno dalla realtà in sè stessa (2). Ad ogni modo, contro entrambe codeste forme di agnosticismo, che ripugnavano profondamente allo spirito della sua filosofia, Hegel afferma la piena capacità della ragione speculativa, e di essa

(1) *Vorlesungen,* p. 42 e seg.; sulla filosofia kantiana Hegel scrisse anche nell'*Enciclopedia,* p. 43-65, e nella *Geschichte d. Phil.*², III, p. 499-553.

(2) Vedi sopra a p. 110; 162 e seg., 171 e seg., ecc..

soltanto, a conoscere Dio quale veramente è; contestando al criticismo kantiano la legittimità del suo stesso punto di partenza, rimproverando alla teologia l'assurdo dualismo tra ragione e fede, collocato nell' intimo stesso dello spirito umano, quasichè la credenza religiosa e la ricerca filosofica potessero sussistere l' una accanto all' altra ignorandosi reciprocamente, o, peggio ancora, quasichè le verità religiose potessero mantenersi anche quando la ragione fosse persuasa del contrario (1).

Il canone fondamentale del criticismo, che la ricerca debba essere preceduta da una revisione degli stromenti conoscitivi, non poteva non apparire ad Hegel il massimo degli assurdi, specie nella filosofia della religione, giacchè la conoscenza e il suo oggetto, la facoltà di conoscere e il suo contenuto, l' atto della conoscenza e la cosa conosciuta sono indivisibili. Bisogna esaminare la ragione, ossia bisogna conoscerla razionalmente; ma come ciò è possibile, se non mediante l' attività razionale? Così si viene a porre una condizione che s' annulla da sè stessa; la ragione dovrebbe dimostrare la propria esistenza prima di cominciare ad esistere. Pro-

---

(1) Le conseguenze morali dei conflitti tra ragione e fede, non conciliate nell'unità del pensiero, sono da un lato l' ipocrisia, dall'altro l'indifferenza religiosa: « Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt anthut; denn die Selbständigkeit des Bewusstseins verlangt Befriedigung, lässt sich nicht gewaltsam hinwegstossen und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der Gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefüht wird Sehnsucht oder Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt sein und auf sich beruhen lässt oder endlich bekämpft ». *Vorlesungen* p. 43.

prio come quello scolastico che non voleva entrare nell' acqua se prima non aveva imparato a nuotare! Codesta pretesa esigenza non è dunque che una sciocchezza: « Si è creduto d' aver fatto con ciò una scoperta straordinaria, ma si è caduti in inganno, come spesso accade a questo mondo. Poichè solitamente, allorchè si ha una bizzarria che si considera come giusta, è appunto lì che si è più sciocchi, e la soddisfazione consiste nell' aver trovato in essa un giro eccellente (*vortreffliche Wendung*) alla propria stoltezza e ignoranza. In generale si è inesauribili nella scoperta di codeste svolte, quando preme di tranquillizzare la coscienza sulla propria inerzia e di lasciar cadere le questioni » (1). Una ricerca filosofica sulla ragione è una ricerca sulla conoscenza, ma non fuori del suo oggetto; la conoscenza della ragione è precisamente l' oggetto della ricerca. L' oggetto della filosofia della religione è Dio, cioè l' essere essenzialmente razionale, che, in quanto spirito, è in sè e per sè; essa è quindi tutt' uno con lo spirito divino, realizzando il rapporto dello spirito finito, o della ragione finita, con lo spirito assoluto.

Ma se Kant e Fichte, al pari di Jacobi, hanno dichiarato Dio inconoscibile, e giudicata come arrogante ogni ricerca sulla sua natura, è perchè si sono arrestati alla fase dell' osservazione empirica, nella quale la coscienza osserva in sè stessa il fenomeno e colloca la legge (l' infinito) al di fuori di sè (2). Infatti, allorchè io percepisco un oggetto e poscia ritorno su me stesso in faccia a lui, conosco l' oggetto come altro da me e

(1) *Vorlesungen*, p. 45-46.

(2) Per ciò che riguarda i rapporti del finito con l' infinito, cfr. *Vorlesungen* p. 130-191, *Enciclopedia*, p. 373 e seg.

sono quindi come essere finito, come essere limitato dall' oggetto; l' infinito è al di là del limite, è l' universale, la pura negazione del finito, che si colloca in fianco al finito il quale ne rimane per così dire annientato (1). Ora, è naturale che da questo punto di vista la religione debba essere considerata come la coscienza d' un essere superiore, posto al di sopra dell' uomo e che in nessun modo si può raggiungere. L' osservazione è racchiusa nell' essere immediato, mentre Dio non è un essere che possa cadere sotto l'osservazione. Non disse anche il Lalande d' aver puntato il telescopio in ogni parte del cielo senza mai riuscire a veder Dio? Kant e i suoi seguaci non si comportano molto diversamente, quando considerano l' essere finito come ciò che v' ha di più alto, e collocano poi davanti a lui un altro essere che lo limita e che dichiarano inaccessibile: « Si dice che il finito non potrebbe abbracciare l' infinito, nè raggiungerlo, nè concepirlo, e che non è possibile oltrepassare questo punto di vista. Si dice ancora: noi abbiamo così tutto quanto è necessario sapere intorno a Dio e alla religione, tutto ciò che va al di là è un male. Se anche si facesse osservare che noi possiamo conoscer Dio, che noi conosciamo persino la ricchezza della sua vita e della sua spiritualità,

(1) *Vorlesungen*, p. 144. Codesto rapporto si esprime infatti come sentimento di paura e di dipendenza; ma se in esso non fosse realmente altra determinazione, se io fossi annullato, il rapporto non potrebbe nemmeno sussistere. Gli è che, dice Hegel « einerseits weiss ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, als geltend, so dass das Unendliche auch gewähren lässt. Man kann dies die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche als Endliches manifestiert werden muss » *Ibid.* p. 146.

anche ciò sarebbe un male » (1). E questa, conchiude ironicamente Hegel, è tutta la sapienza del nostro tempo, *das ist die ganze Weisheit unserer Zeit!*

Per raggiungere Dio bisogna dunque superare la finitezza dell'essere sensibile, dell'esistenza materiale. Ma ciò non basta: bisogna anche superare il momento della riflessione, la quale, se sotto un certo aspetto sopprime la finitezza, non raggiunge però l'infinità positiva ed assoluta, ma soltanto una mera negazione astratta del finito, lasciando per tal modo sussistere l'opposizione tra il finito e l'infinito. Nella riflessione il nostro spirito si sdoppia come in due parti: da un lato noi ci poniamo come spirito che possiede la conoscenza di più cose individuali, dall'altro come spirito che si rappresenta una infinità di conoscenze che trascende la sfera di quelle che possediamo. Sono così due multipli, il me e il non me, il finito e l'infinito, collocati l'uno in faccia all'altro come opposti e limitantisi a vicenda: ma quando il finito è limitato dall'infinito, l'infinito stesso è un essere limitato, ha un limite nel finito, è puramente ciò che non è finito. È vero che nella fase culminante della riflessione, il me o il finito si pone come identico all' infinito e quindi afferma sè stesso come infinito; ma in questa *soggettività infinita che racchiude ogni contenuto*, per usare l'espressione di Hegel, io sono realmente il

(1) *Vorlesungen*, p. 147; più avanti riassume la sua critica del soggettivismo kantiano e fichtiano con queste parole: « Man bleibt bei der Endlichkeit des Subjectes stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes, und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dies Subject ein Ende hat. Dies Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unserer Endlichkeit suchen; weiter nichts, denn wir sind in unserer Endlickeit fest und absolut ».

puro me individuale, che esclude l'oggetto infinito. Dio, l'infinito, è un essere inaccessibile, che m'è straniero e alla cui conoscenza io rinuncio non per umiltà — giacchè la vera umiltà consiste nel riconoscere che il principio affermativo è l'essere in sè e per sè — ma per orgoglio (1). E così, la filosofia che si colloca da questo punto di vista (Fichte), sostituisce l'adorazione dell'io soggettivo, individuale e finito a quello che deve considerarsi come il più alto dovere dell'uomo: conoscer Dio e adorarlo in spirito e verità.

Hegel lamenta spesso codesta tendenza agnostica diffusa nelle filosofie del suo tempo, considerandola come un *arresto di sviluppo*, se così posso esprimermi (2) del

---

(1) La vera umiltà è la rinuncia a sè stessi; la falsa umiltà riconosce il finito come essere negativo, ma sopprime nello stesso tempo il solo essere affermativo, l'infinito, l'assoluto: « Dieser Standpunkt giebt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, dass das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschliesst, verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmut, denn ich schliesse eben das Wahre von mir aus, so dass ich als dieser im Diesseits allein das affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles Andere verschwindet. Die wahre Demut thut vielmehr auf sich, auf Diesen als das Affirmative Verzicht und anerkennt nur das Wahre und An-und Fürsichseiende als das Affirmative. Hingegen jene falsche Demut macht, indem sie das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen Unendlichen und Alsoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. Ich, dies Endliche, bin das Unendliche ». *Vorlesungen,* p. 158.

(2) Lo stesso Hegel ha usato, del resto, un'espressione analoga, designando le dottrine fermatesi alla riflessione astratta come *l'elemento storico su cui s'è elevato il pensiero filosofico compiuto, das geschichtliche Element, aus welchem heraus das wollendete philosophische*

pensiero filosofico, che non ha saputo elevarsi a quella maturità del pensiero speculativo, del pensiero consapevole di sè, che è il concetto dell'arte e della religione conosciuto dal pensiero: « All' epoca nostra non reca più alcuna afflizione il non conoscer nulla di Dio; anzi, l' impossibilità di tale conoscenza si considera come la più grande veduta. Quello che la religione cristiana dichiara comandamento massimo, assoluto: tu devi conoscer Dio, è giudicato una stoltezza. Cristo disse: siate perfetti come mio padre è perfetto nei cieli, quest'alto precetto è per la saggezza del nostro tempo un vuoto suono. Essa ha fatto di Dio un fantasma infinito, lontano da noi, riducendo in tal modo la conoscenza umana ad un mero spettro dell' infinito, ad uno specchio sul quale non cadono che schemi ed apparenze. Come potremo dunque obbedire al comando e penetrarne il senso, quando dice: siate perfetti come vostro padre è perfetto nei cieli, se nulla conosciamo dell'essere perfetto, se il nostro sapere e il nostro volere non hanno per oggetto che i fenomeni, e la verità deve essere e rimanere assolutamente irraggiungibile? E quale valore, domanderemo ancora, possono avere le nostre pene se Dio è incomprensibile? » (1).

Un Dio inaccessibile alla ragione, dice ancora Hegel, è un Dio fuori del mondo, perchè Dio non potrebbe essere nel mondo che per la ragione e come ragione; ma un mondo abbandonato da Dio, è un mondo che non ha nè fine nè bene assoluto; ora, come codesto

---

Denken sich gestaltel hat (p. 30). Dal punto di vista hegeliano, infatti, il pensiero filosofico compiuto, ossia il pensiero speculativo, è la sintesi del movimento filosofico che l'ha preceduto.

(1) *Vorlesungen*, p. 31,-32.

mondo potrebbe richiedere a me, all'umanità, che il fine e il bene siano compiuti non solo come moralità, — la quale non è sufficiente a sè stessa — ma come fine e bene assoluti? È questa la contraddizione fondamentale delle dottrine di Kant e di Fichte: « Io debbo fare in modo che lo spirito abiti in me, che io sia un essere spirituale. È questo il mio lavoro, il lavoro dell'umanità; tale è anche quello di Dio, dal suo lato. Egli discende nell'uomo ed è in lui sopprimendo l'uomo (1). Ciò che appare come mio fatto è anche il fatto di Dio, e inversamente. Questo è contrario senza dubbio al mero punto di vista morale di Kant e di Fichte: qui il bene deve essere sempre e innanzi tutto prodotto, realizzato, ma con la determinazione che l' obbligatorietà sussista come se il bene non fosse già in sè e per sè. Quindi esiste fuori di me un mondo che, abbandonato da Dio, attende nondimeno che io compia avanti tutto il fine,

---

(1) Più precisamente, questa unificazione avviene nel *culto,* che compenetra la coscienza e il suo oggetto assoluto, l'essere divino; perciò il culto, quantunque non sorpassi i limiti della fenomenalità, segna per Hegel il punto culminante della religione e il suo passaggio alla filosofia (p, 177 e seg.). Il fine del culto è così l'assoluta realtà, nella quale deve scomparire la mia subbiettività immediata e finita; perciò dice Hegel che « es soll vielmehr der Zweck, dass Göttliche durch mich in mir werden und das, wogegen die Action geht, welche meine Action ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte *(umana e divina)* Thätigkeit ist der Cultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen », p. 192. Siccome poi il culto presuppone l' esistenza del fine assoluto nel mondo, ed entra perciò in conflitto con la coscienza di sè empirica e gli interessi particolari, in esso c'è un momento negativo; ma è la stessa attività pratica del soggetto che lo supera, annullando il lato empirico e particolare del soggetto.

il bene » (1). Ma la sfera dell'attività morale è limitata, mentre nella religione il bene è realizzato assolutamente e in sè e per sè. Nella religione — intesa non dal punto di vista della religione, ma da quello superiore del pensiero speculativo — l'unità divina del mondo dello spirito e del mondo della natura, a cui appartiene la mia coscienza finita, è presupposta, cosicchè non si tratta che di far gettito della nostra natura soggettiva, di contribuire a codesta opera che si compie eternamente e di averne la nostra parte. Per tal modo il bene non è qualche cosa che deve essere, ma è la potenza divina, l'eterna verità.

*
* *

§ 4. — Che la ragione sia sentimento, fede giustificante, esperienza interna, rivelazione immediata della coscienza personale, e che quindi il suo oggetto supremo, Dio, si sottragga ai processi raziocinativi della conoscenza filosofica, è, già vedemmo, convinzione oggi molto diffusa così tra gli scrittori religiosi e nella scuole filosofiche come nel pubblico colto. Un analogo atteggiamento degli spiriti troviamo al tempo di Hegel; anzi, è specialmente in quel tempo, nel pietismo protestante e in pensatori come Rousseau, Herder, Jacobi, Schleiermacher che devono ricercarsi le sorgenti immediate dell'irrazionalismo contemporaneo.

Hegel raggruppa tutte codeste dottrine sotto due classi, ch'egli considera come momenti distinti e logicamente successivi nella vita della coscienza: dottrine

(1) *Vorlesungen*, p. 192.

della conoscenza immediata, dottrine del sentimento. Così la prime come le seconde appartengono alla prima forma, ossia alla forma fenomenica, dello spirito religioso, e rientrano quindi nella sfera psicologica o dello spirito finito; entrambe sono caratterizzate da quella coscienza di Dio, che è più precisamente una certezza immediata e si chiama perciò fede (1); il sentimento è la base di codesta certezza: « In questa forma si hanno da principio le seguenti determinazioni. — *a.* Noi conosciamo Dio e immediatamente. Dio non può essere compreso; su Dio non si deve ragionare, perchè egli non ha nulla a vedere con la conoscenza razionale. — *b.* Noi dobbiamo cercare un appoggio a codesto sapere. Noi sappiamo solamente in noi; questo sapere non è dunque che subbiettivo, perciò si cerca in seguito un fondamento, un luogo all'essere divino e si dice: Dio è nel sentimento. Così il sentimento tien luogo di un fondamento, in cui è dato l'essere divino » (2).

Anche prescindendo dal punto di vista hegeliano, questa distinzione può essere accolta, perchè se ogni sentimentalismo è una forma di conoscenza immediata, sia che s'appoggi sull'emotività in genere o sul sentimento della dipendenza, sul desiderio teogonico, sulle ragioni del cuore ecc., non ogni dottrina della cono-

---

(1) *Vorlesungen*, p. 96: « Das Erste, was in der Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes in Betracht kommt, sind die Formen des religiösen Verhältnisses, die als psychologischer Art auf die Seite des endlichen Geistes fallen. Das Allgemeine zunächst ist das Bewusstsein von Gott: dieses ist nicht nur Bewusstsein, sondern näher auh Gewissheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewissheit, sofern sie im Glauben oder sofern dies Wissen von Gott Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjective Seite ».

(2) *Vorlesungen*, p. 98.

scenza immediata è sentimentalismo, in quanto tale conoscenza può anche consistere nell'intuizione, nell'imaginazione, nella visione mistica, nel ricordo.

Ma dev' essere però intesa, codesta distinzione, in un senso molto relativo, specie se riferita ai tempi di Hegel. Sebbene egli non denomini sempre le dottrine che fa oggetto della sua critica, si può ritenere con fondamento che quando parla di conoscenza immediata alluda specialmente all' indirizzo della *Glaubensphilosophie,* che ebbe per principali rappresentanti l' Hamann, l' Herder, il Jacobi; e quando critica la dottrina del sentimento abbia in mira sia la tendenza pietistica svoltasi in Germania dalla fine del secolo XVII e che mirava a sostituire la soggettività del sentimento intimo dell'individuo alla fede esteriore regolata dall'autorità della Chiesa, sia quella corrente sentimentalistica che, grazie specialmente al grande influsso esercitato dal Rousseau sullo spirito tedesco, s'era sovrapposta nella seconda metà del secolo XVIII al razionalismo astratto dell'*Aufklärung* e, dopo essersi affermata nel campo dell'estetica e della poesia, doveva trovare nello Schleiermacher il suo teologo e il suo dialettico (1). Ma codesti indirizzi, sbocciati da un unico atteggiarsi della coscienza collettiva, s'intrecciano e si confondono spesso in modo che è impossibile distinguerli; mentre, d'altro canto, la mancanza di fissità del linguaggio e di definizioni precise dei concetti sconsigliano per sè stesse da ogni classificazione rigorosa. Un esempio tipico ci è offerto dal Jacobi, il quale, per indicare la capacità dello spirito che ci fa cogliere il reale immediatamente, senza l'aiuto di concetti costruiti,

(1) Cfr. Höffding, *Hist. de la phil. mod.,* Paris, 1906, II, paggine 2-17.

usa a volta a volta le parole senso, sentimento, intuizione, fede, presentimento e ispirazione; e come ciò non bastasse, negli ultimi suoi scritti dichiara di preferire la parola ragione, *Vernunft*, notando che essa viene da *vernehmen*, percepire (1).

Ad ogni modo, possiamo considerare Jacobi e Schleiermacher come i rappresentanti più geniali di quel profondo movimento delle coscienze, che opponeva ai diritti del pensiero i bisogni insopprimibili del sentimento, alle ragioni intellettuali obbiettive il sapere vissuto, le forme germogliate dalla vita intima dell' anima.

*
* *

§ 5. — Per Hegel l'oggetto supremo del pensiero è la conoscenza di Dio; per Jacobi, Dio non può essere conosciuto ma soltanto creduto; un Dio che si potesse dimostrare non sarebbe più Dio, *ein Gott welcher bewiesen werden könnte ist kein Gott* (2). Infatti per Hegel il vero sapere è il sapere mediato, e la conoscenza di Dio nella religione è essenzialmente mediata, tantochè rive-

---

(1) In *sämm. Wercke*, Leipzig, 1812-1825, III, 351 e seg.; e 318, 378; per lui *Vernunft* = *Glaubenskraft*, un sentimento immediato dell'esistenza dell'*Ubersinnlichen;* la fede, *Glaube*, è *die Abschattung des Göttlichen Wissen und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen*, II, p. 109 e seg.; il sentimento, *Gefühl*, è l'apprensione immediata d'ogni realtà, *alle Wirklickeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt.* II, 108 e 175.

(2) Sulla filosofia di Jacobi cfr. Höffding, *Op. cit.*, p. 120 e seg., e le *sämm. Werke*, specie il v. II. p. 222, 343.

ste la forma sillogistica (1). Per Jacobi il vero sapere è il sapere immediato ed esso solo ci fa cogliere il reale; Dio si rivela immediatamente nell'intimità del nostro essere, come le cose si rivelano direttamente ai nostri sensi, ma s'invola al nostro intelletto; con una frase che ricorda là *docta ignorantia* del Cusano, Jacobi dice che di Dio non abbiamo se non un sapere ignorante, *ein nichtwissenden Wissen.* Così mentre per Hegel la filosofia è lo stesso spirito assoluto, Dio; per Jacobi ogni filosofia dimostrativa conduce necessariamente all'ateismo, giacchè essa, procedendo da condizione a condizionato, quando vuol applicarsi a colui che è sopra tutte le condizioni lo abbassa fatalmente al livello degli esseri contingenti e finiti, ossia lo distrugge.

L'opposizione non poteva essere più recisa. Come l'*Aufklärung* così anche la conoscenza immediata rappresentava, di fronte alla filosofia hegeliana, il punto di vista della riflessione e dell'intelligenza astratta e doveva rinunziare del pari ad ogni ricerca intorno alla natura divina (2). La nostra coscienza ci dice soltanto che Dio è, non che cosa è in sè stesso.

C'era però un aspetto sotto il quale le dottrine di Hegel e di Jacobi potevano convenire: nell'affermazione

---

(1) *Vorlesungen,* p. 140: « Damit liegt es also, nicht nur nahe, sondern in der Sache selbst, dass, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von den Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden und es ist eine Einheit, worin beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind: dass ist Schluss ».

(2) Il ravvicinamento è fatto dallo stesso Hegel, *Vorlesungen* p. 102: « ... der Standpunkt des unmittelbaren Bewusstseins giebt nicht mehr als das angegebene Sein. Dass man Gott nicht erkennen könne, ist der Standpunkt der Aufklärung und dies fällt mit dem ununittelbaren Wissen von Gott zusammen ».

che la conoscenza è data immediatamente dallo spirito e nello spirito, senza alcuna mediazione esteriore. Questo punto di contatto non poteva certo sfuggire allo sguardo di Hegel, sempre pronto a cogliere negli altri sistemi quell' elemento che gli permettesse di attirarli, come astri minori, nell'orbita del proprio pensiero: « Codesta affermazione, intesa nel suo vero senso, senza che essa debba assumere un'attitudine polemica verso la filosofia, non abbisogna per sè stessa di nessuna prova, di nessuna conferma. Codesta idea generale, che oggi è divenuta un pregiudizio, contiene la determinazione che il contenuto più alto, il contenuto religioso, si rivela nello spirito, che lo spirito si manifesta nello spirito e precisamente in quello che è il mio spirito, che codesta fede ha la sua sorgente e la sua radice nel più profondo della mia natura, che essa è mia proprietà e in quanto tale è inseparabile dalla coscienza del puro spirito. Ora, se la conoscenza è immediatamente in me stesso, è libera da ogni autorità esteriore, da ogni conferma estranea; ciò che deve valere per me, deve avere la sua conferma nel mio spirito, ed è quindi sulla testimonianza del mio spirito che deve appoggiarsi la mia fede. È vero che essa può venire dal di fuori, ma l' origine esteriore è indifferente; se deve possedere un valore, codesto valore non può modellarsi che sulla testimonianza dello spirito, fondamento d'ogni verità. Nella sua semplicità, questo principio è il principio della stessa conoscenza filosofica e la filosofia non solo non lo respinge, ma ne fa una delle sue fondamentali determinazioni. Per tal guisa è da riguardare come un vantaggio, come una vera fortuna che i principj fondamentali della filosofia vivano nella coscienza comune e siano divenuti opinioni universali, cosicchè il principio filosofico possa attendersi d'armonizzare tanto più facilmente con la coltura gene-

rale. Questo atteggiamento generale degli spiriti contemporanei non ha tanto guadagnato alla filosofia una posizione esternamente favorevole — giacchè essa non s' occupa mai di ciò che è esteriore, e tanto meno là dove essa e la sua attività esistono come istituzioni di Stato — ma la favorisce internamente, poichè il suo principio vive già per sè stesso come presupposizione negli spiriti e nelle coscienze. Essa infatti ha questo di comune con tale atteggiamento, che cioè la ragione è il luogo dello spirito dove Dio si manifesta all' uomo » (1). Era così la stessa idea filosofica che la dottrina di Jacobi e la coltura del tempo contenevano in sè stesse; se poi se ne servivano per combattere la filosofia e per negarla, ciò era l' effetto, secondo Hegel, di una incoscienza senza limiti.

Ma ben si comprende che l' accordo non poteva estendersi oltre questo punto. Jacobi non si limitava ad affermare l' interiorità della fede, il coincidere della coscienza di sè con la coscienza di Dio, ma negava anche la legittimità del sapere mediato e conseguentemente del sapere speculativo, escludendo una conoscenza di Dio ottenuta per mezzo di concetti. La filosofia, che è la conoscenza per concetti, è una conoscenza mediata, ossia una conoscenza finita di cose finite (2). Noi possiamo quindi sapere che Dio è, ma non possiamo conoscere ciò che esso è; il contenuto, ciò che riempie la rappresentazione di Dio e costituisce l' essenza stessa della religione, è per tal modo negato.

Questa dottrina racchiude anzitutto una grave contraddizione: insegna che Dio è un puro soggetto, e

---

(1) *Vorlesungen*, p. 37-38; cfr. anche *Enciclopedia*, p. 70.
(2) Jacobi, *Werke*, II, 222, 343; III, 32, 206.

nello stesso tempo afferma che non lo si conosce che nel suo rapporto con la coscienza. Com'è possibile conciliare le due affermazioni? In un modo solo: ammettendo quell'identità tra i due termini che si voleva negare. Se infatti si considera il soggetto in sè stesso, indipendentemente dall'oggetto assoluto, lo si pone nella sfera della conoscenza finita e del finito; ma se poi si aggiunge che non dev'essere considerato in sè stesso, in quanto è conosciuto solo nel suo rapporto con la coscienza, si viene a porre l'unità della conoscenza di Dio e della coscienza di sè, e codesta unità non può altrimenti sussistere che per l'identità della natura dei due termini così uniti. Dio è lo spirito assoluto, ma non come soggetto senza oggetto e fuori è dell' oggetto, bensì nell' oggetto per l' oggetto, ossia oggettivandosi; e codesto oggetto dello spirito non può essere a sua volta che il mondo della coscienza, ossia ancora uno spirito, lo spirito nella comunità dei fedeli: « Lo spirito è per lo spirito, e non soltanto in modo esterno e casuale, ma è spirito solo in quanto è per lo spirito; ciò costituisce il concetto stesso dello spirito. O, per parlare un linguaggio più teologico, Dio è essenzialmente spirito in quanto egli è nella sua comunità » (1). Dal punto di vista speculativo, la religione è appunto codesta unità concreta dello spirito.

Perciò nella conoscenza immediata l'unità è più virtuale e dedotta da Hegel per forza di ragionamento che effettiva, tantochè lo stesso Hegel riconosce che essa, avendo ridotto la religione a un semplice rapporto dall' uomo con Dio, doveva logicamente rinunziare a far

---

(1) *Vorlesungen*, p. 40.

oggetto d'indagine la natura divina (1). Dire che noi sappiamo immediatamente che Dio è, non è conoscere Dio. Altro è sapere, *wissen,* altro è conoscere, *erkennen.* Il sapere esprime l'attività astratta dell'io, vale a dire soltanto la mia certezza soggettiva dell'esistenza d'un oggetto, l'affermazione che l'oggetto è altro da me e che il suo essere è legato al mio; invece la verità implica la differenziazione della certezza dall'oggetto e nello stesso tempo la loro mediazione, ossia l'unità concreta dell'oggetto e del soggetto; la vera conoscenza è appunto la conoscenza dell'universale, ma abbracciata nelle sue determinazioni particolari e come principio che fa la loro connessione. Nel sapere immediato Dio non ha contenuto, è soltanto il pensiero d'un oggetto assolutamente universale, di un universale indeterminato, la cui unica determinazione è lo stesso pensiero allo stato immediato; è, dice Hegel, la luce che brilla ma che non ha altro contenuto che sè stessa (2). Invece il vero pensiero, il pensiero compiuto, non è che come movimento mediatore, in quanto esso parte dal suo contrario, l'essere, lo penetra di sè stesso e lo trasforma in un elemento universale.

In realtà, la conoscenza immediata non esiste, o esiste solo là dove non si ha coscienza della mediazione; ciò è ancora più vero della conoscenza religiosa, che è essenzialmente una conoscenza mediata, pur non essendo,

---

(1) « ... wir können nur unsere Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist, und nur unsere Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heisst. Damit geschieht es, dass wir heutiges Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sei, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse ». *Vorlesungen* p. 49.

(2) *Vorlesungen*, p. 100.

come vedemmo, mediazione esclusiva: « Esiste sempre un contenuto, e in questo sono due elementi. Il sapere è affatto semplice, ma io devo pur sapere qualche cosa; se io non sono che sapere, non so assolutamente nulla. Lo stesso può dirsi d' una visione pura, nella quale io non vedo assolutamente nulla. Il sapere puro si può chiamare sapere immediato, sapere semplice; ma se è un sapere reale, è un sapere che sa e che è saputo, ciòche implica rapporto e mediazione » (1). Ora, se noi ci collochiamo dal punto di vista della religione stessa, dobbiamo riconoscere che essa non è soltanto un rapporto della coscienza con l' oggetto, ma è una elevazione dell' uomo a Dio, vale a dire un passaggio dal contenuto finito al contenuto infinito; e che questo passaggio, nel quale s' esprime in modo particolare il carattere proprio della mediazione, ha due forme: la prima è il passaggio dell' essere particolare a Dio, la seconda il passaggio dell' infinito soggettivo all' infinito oggettivo. La prima ha per termine medio l' *essere:* l' uomo, l' essere finito è, dunque Dio, l' essere infinito è; la seconda ha per termine medio l' *infinito:* dall' infinito nel soggetto si passa all' infinito nell' oggetto. Così la conoscenza di Dio coincide con la dimostrazione dell' esistenza di Dio.

Qui Hegel non considera la religione dal punto di vista speculativo, ma si colloca sullo stesso terreno della religione per dimostrare la falsità della dottrina di Jacobi. Dal suo proprio punto di vista codesta conoscenza mediata o sillogistica di Dio non poteva apparire che artificiosa e insufficiente, giacchè, partendo da una semplice rappresentazione di Dio, faceva dell'essere infinito,

(1) *Vorlesungen,* p. 137.

dell' essere in sè e per sè, una conseguenza e quasi una derivazione dell' essere finito. La vera dimostrazione dell' esistenza di Dio non risulta dal passaggio dall'idea d' infinito che è nel soggetto all' esistenza reale dell' essere infinito, ma dalla stessa esistenza della religione, che è la sfera nella quale si compie quell' unità vivente dell'essere soggettivo e dell' essere oggettivo, che è Dio.

Ma appunto per questo, appunto perchè la religione è quella sfera della vita dello spirito nella quale esso, sviluppando i suoi diversi momenti, dimostra, come spirito religioso, la necessità di codesto rapporto, Hegel doveva considerare la conoscenza dimostrativa di Dio come una fase non eliminabile nell' evoluzione della coscienza religiosa dell' umanità: « L' uomo contempla e, poichè egli è dotato di pensiero, di ragione, e non trova quindi alcun soddisfacimento nella contingenza delle cose, s' eleva dall' essere finito all' essere assolutamente necessario in sè e per sè, che è la ragione di tale contingenza. Tale è il cammino della ragione e dello spirito umano, e questa prova dell' esistenza di Dio non è altro che la descrizione di codesta elevazione all' infinito. E l' uomo percorrerà sempre allo stesso modo questa via concreta: perchè nel mondo c' è l' essere vivente il quale, per la sua vita, è organizzato in sè stesso ed è quindi un' armonia delle sue diverse parti che, quantunque viventi, abbisognano degli oggetti esteriori, dell' aria ecc. che di fronte ad esse hanno un'esistenza indipendente; siccome questi oggetti, che non sono posti per sè stessi, s' armonizzano in tal modo, deve esistere una interna ragione di tale loro armonia. Questa armonia in sè e per sè presuppone un'attività che l'ha prodotta, un'attività teleologica. In ciò consiste ammirare, come suol dirsi, la sapienza di Dio nella natura, in codesto essere meraviglioso che è l' organismo vi-

vente, e nell' armonia tra esso e gli oggetti a lui esteriori: da esso l'uomo s'innalza alla coscienza di Dio » (1). Così l' interpretazione della religione come fede pura, come conoscenza immediata, appare erronea tanto dal punto di vista della filosofia della religione come da quello della stessa religione.

* *
*

§ 6. — Fare del sentimento il sostegno intimo e profondo della nostra certezza dell' esistenza di Dio, è già superare i limiti della dottrina precedente.

La conoscenza immediata, considerata in sè stessa e non come momento della conoscenza speculativa, rimane chiusa nell' essere empirico. Essa deve rinunciare a conoscere che cosa Dio è in sè stesso, nella sua natura e nei suoi attributi; non può dir altro che *Dio è,* come l' Indù dice *Io sono Brama*: i due agnosticismi, per Hegel, si equivalgono (2). Ma se si sviluppa da

---

(1) *Vorlesungen,* p. 143. Hegel ha criticato la dottrina del Jacobi e le due prove dell' esistenza di Dio anche in un articolo intitolato *Glauben und Wissen,* del 1802.

(2) Si equivalgono perchè entrambi, in quanto negano all'uomo la conoscenza della natura divina, escludono ogni comunanza di natura e di pensiero tra l'uomo e Dio, e quindi non lasciano sussistere che il me individuale: « ... was der Hindu in und zu sich selbst sagt: Ich bin Brahma, seiner wesentlichen Bestimmung nacht mit der modernen, subjectiven und objectiven Eitelkeit, mit dem als identisch erkannt werden, zu was das Ich durch die oft erwähnte Behauptung, dass wir von Gott nicht wissen, gemacht wird. Denn damit, dass Ich keine affirmative Beziehung zu Gott hat, derselbe für Ich ein Jenseits, ein inhaltloses Nichts ist, ist für Ich nur Ich für sich das Affirmative ». *Vorlesungen* p. 309. Per quanto questo raccostamento tra la dottrina di Jacobi e il brama-

codesta semplice formola ciò che in essa è virtualmente contenuto, si vede subito che dicendo *Dio è,* s' intende d' affermarne l' esistenza non al modo di quella d' un albero, d' un ciottolo, d' un animale, ma conforme alla sua propria natura; e che tale esistenza deve avere una ragione, un fondamento che m' autorizzi ad affermarla. Ora, nel *Dio è* s' esprime un rapporto empirico e sensibile tra due termini: il soggetto da un lato, l' oggetto, l' assoluto, l' infinito dall' altro. Il soggetto non è nell' assoluto che sentendolo, l' assoluto non è nel soggetto che in quanto è sentito. La mia affermazione dell' esistenza dell' essere divino si basa dunque sopra il mio sentimento della sua presenza; io affermo Dio perchè lo sento vivere in me stesso, perchè non faccio che una cosa sola con lui.

Il sentimento è una fase necessaria della fenomenalità della religione; fase importante perchè, quantunque nel sentimento soggetto e oggetto siano ancora avviluppati l' uno nell' altro, contiene il germe della loro differenziazione e quindi il passaggio alle sfere superiori dell' intuizione e della rappresentazione (1). Ma sarebbe arbitrario arrestarsi ad esso e racchiudere la religione in una delle sue forme meno elevate.

Contro il sentimentalismo religioso, prevalente ai suoi tempi come ai nostri, Hegel muove una serie di critiche vivaci ed acute, che, per non essere mai state

---

nismo possa sembrare artificioso, è certo che essi coincidono nel porre Dio come il fuori di me, come la semplice negazione di me stesso, nella quale non c'è altro di veramente reale che il mio io; che se l'Indù dice: *io sono Brama,* e sembra anzi porre l' io nell'essere divino, in realtà codesto essere si riduce ad una astrazione vuota di contenuto, e quindi ad una determinazione soggettiva.

(1) *Vorlesungen,* p. 105 e seg.

vittoriosamente confutate, serbano ancor oggi tutto il loro valore. La obbiezione fondamentale è questa: il sentimento è una forma per ogni contenuto, e quindi l'essere Dio contenuto nel sentimento non prova per nulla la sua verità.

Invero, è un fatto di comune esperienza che il sentimento può avere i contenuti più differenti e più contradditorj, la gioia e il dolore, la paura e il coraggio, l'odio e la pietà, l'amicizia e l'inimicizia, Dio e il feticcio, quanto insomma di più nobile e quanto di più ignobile può racchiudere il cuore dell'uomo. Il sentimento, dice poeticamente Hegel, fa germogliare dallo stesso terreno i fiori più belli accanto alle erbe più cattive (1). Con una sola parola si può dire che il contenuto del sentimento è accidentale, potendo esser posto così dalla natura come dal mio capriccio, dalla mia volontà arbitraria: speranze assurde in un avvenire che non si realizzerà mai, nostalgie per un passato che non è mai esistito, propositi vani, convinzioni non rispondenti a verità ecc.. Il contenuto non riceve dunque nel sentimento alcuna determinazione necessaria, che si riferisca alla sua natura specifica, cosicchè quando si crede di dimostrare l'esistenza di Dio mediante il sentimento, si pone un'esistenza accidentale come quella di ogni altro essere al quale se ne possa attribuire una della stessa natura, come quella dei mille esseri imaginarj che la fantasia degli uomini ha creato in tutti i tempi. Se la religione non fosse che puro sentimento, non esisterebbe più alcun criterio obbiettivo per distinguere religione da religione, e le religioni vere e proprie da

---

(2) *Vorlesungen*, p. 108.

ogni forma più rozza di idolatria, di fanatismo e di morbosità.

Il sentimento è personale, muto, incapace di render conto di sè; ed è per questo che si suol far appello ad esso quando non si hanno ragioni per giustificare le proprie credenze. Ma appellarsi al sentimento è racchiudersi nella propria soggettività, è rompere i ponti che uniscono il nostro agli altri spiriti. Dire che Dio è nel mio sentimento, val quanto affermare che non è in sè stesso, ma solo in me e per me; esisterebbero così tante religioni quanti individui, ossia non ci sarebbe più religione nel senso proprio della parola: « Se si esclude Dio dal dominio del pensiero razionale, della soggettività necessaria, sostanziale (1), non resta assolutamente altro che assegnargli il dominio della soggettività accidentale del sentimento, ed è soltanto da meravigliarsi che a tal riguardo si continui ad attribuirgli generalmente un' esistenza obbiettiva. Le dottrine materialistiche, o, come altrimenti si potrebbero denominare, empiriche, storiche, naturalistiche, sono almeno conseguenti perchè, dopo aver fatto dello spirito e del pensiero qualche cosa di materiale e aver creduto di poterli ridurre alla sensazione, hanno considerato anche Dio come un prodotto del sentimento e gli hanno rifiutata ogni obbiettività: il risultato è stato quindi l'atei-

(1) Cioè della vera soggettività, che è la concentrazione più alta dello spirito in sè stesso. Parlando più avanti della soggettività del sentimento, dice infatti: « Das nennen wir dann Subjectivität, aber im schlechtesten Sinne. Die Persönlichkeit, das sich selbst Bestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich ist auch Subjectivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heisst Subjectivität nur Zufälligkeit » *Vorlesungen*, p. 109.

smo. Dio è così un prodotto storico della debolezza, della paura, della gioia o d' una speranza egoistica, o dell' avidità, o dell' ambizione. Ciò che ha le sue radici soltanto nel mio sentimento, non esiste che per me, è cosa mia, non è un essere che possieda sè stesso, che esista indipendentemente e in sè e per sè» (1). Quando volessi far partecipe un altro della mia convinzione, egli potrebbe rispondermi: non provo codesto sentimento, anzi ne ho uno tutto opposto. Ed io sarei costretto a rinunciare ad ogni altro tentativo.

Inoltre il sentimento è ciò che l'uomo ha di comune con l'animale, e il fatto che l'uomo possiede una religione e l'animale no, dovrebbe persuadere da solo che Dio non è nel sentimento, ma nel pensiero e per il pensiero. La paura, la collera, l'ansietà, il dolore, la gioia ecc. sono sentimenti che le bestie hanno in comune con noi; e al pari di noi esse provano, di fronte agli oggetti esteriori e agli esseri che le circondano, quel sentimento della propria limitazione, che è un sentimento di dipendenza. Dunque, dice Hegel alludendo evidentemente alla dottrina di Schleiermacher, se la religione si appoggiasse, come alcuni pretendono, sopra il sentimento della dipendenza, anche l'animale avrebbe una religione (2). Ma il vero è, che tuttociò che nell'uomo ha per fondamento il pensiero può assumere la forma del sentimento, la

---

(1) *Vorlesungen*, p. 44.

(2) *Vorlesungen*, p. 145: «Es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen; es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst etc., in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation und es ist Gefühl derselben vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Tier Religion». Questa credo sia l'unica allusione alla dottrina del rivale contenuta nelle *Lezioni*.

quale, essendo una veste per tutti i corpi, non ha per sè stessa alcun valore. Il valore le è dato soltanto dal contenuto, e l'opera dell'individuo consiste appunto nel dare un contenuto razionale ai propri sentimenti. Così un uomo di cultura superiore può anche avere un sentimento vero di Dio, della moralità, della libertà, del diritto ecc.; ma tale verità egli non la deve al proprio sentimento, bensì all'educazione del suo pensiero, che genera il contenuto della rappresentazione e, quindi, il sentimento.

Qui noi tocchiamo il punto essenziale della questione: è il sentimento una forma derivata, un accompagnamento degli stati rappresentativi e intellettuali, o un fatto veramente primigenio e indipendente della vita psichica?

Verso la metà del sec. XVIII questa seconda tesi era stata sostenuta, nel campo dell'estetica, dal Sulzer e dal Mendelssohn, i quali, contro la psicologia razionalistica del Leibnitz e del Wolff, che riduceva il sentimento a un'idea oscura, impedita dalla nostra imperfezione di raggiungere la chiarezza piena ed intera, avevano proclamata per la prima volta l'originalità del sentimento come il carattere indipendente della vita della coscienza. Con ciò essi non facevano che tradurre in formula filosofica le aspirazioni più profonde e diffuse del tempo loro: « Era l'epoca delle grandi anime e dei cuori generosi: ci si credeva capaci delle più grandi cose; i cuori bollivano e bruciavano; si sentiva « tempesta ed ardore »; si opponevano i bisogni imperiosi del cuore ad ogni ragione, ad ogni regola e ad ogni abitudine, si affermava la forza e la semplicità originarie della natura, che si credeva d'aver ritrovato in faccia alle forme della civilizzazione e della società; il caos divenne il *nec plus ultra;* la facoltà di far zampillare delle forme ve-

nute dall'intimo dell'anima non si manifestò a dir vero che sul terreno poetico. Codesto periodo d'effervescenza, nel quale il sentimento determinava le idee, mentre l'illuminismo aveva posto dal principio che solo l'inverso era possibile, era come una verificazione empirica della dottrina della nuova psicologia dell'indipendenza del sentimento » (1). Ai giorni nostri si tenta da più parti e con finalità diverse di ricondurre gli spiriti ad una situazione analoga. Ma come il movimento non ha alcuna rispondenza nella coscienza collettiva, meno sognatrice, più attenta, per necessità di cose, ai mille problemi della vita reale e attratta sempre più dalle vittorie della scienza — ossia dell'intelligenza, non del sentimento — e dalle sue mirabili applicazioni, così esso manca di sincerità ed ha carattere più letterario e giornalistico che veramente filosofico.

Tuttavia, il sentimentalismo odierno ha questo in comune con quello che fiorì or sono quasi due secoli: la mancanza di precisione nel linguaggio (che riflette una mancanza di chiarezza nelle idee) e l' incapacità di provare le proprie dottrine. Invano si cercherebbe di sapere, dai sentimentalisti di tutti i tempi, che cosa sia precisamente codesto sentimento, anteriore ad ogni forma di conoscenza, al quale pure attribuiscono la direzione suprema della vita psichica, l' elaborazione dei pensieri, l'intreccio delle imagini, l'impulso alla volontà. È vero che si tratta d'uno stato assolutamente soggettivo, incomunicabile, e perciò, in senso proprio, indefinibile; ma il designarlo vagamente come uno *stato crepuscolare*, un' *aspirazione intraducibile*, una *esperienza immediata che sfugge all'analisi*, una *elaborazione oscura che si*

(1) Höffding, *Op. cit.*, II, 8,

compie nel fondo oscuro della nostra coscienza ecc., legittima il sospetto che ciò che chiamano sentimento sia precisamente la stessa forma inferiore ed oscura di conoscenza della psicologia leibniziana (1). Per quanto poi riguarda la priorità del sentimento rispetto alle formazioni della coscienza, è generalmente più affermata che dimostrata, come si trattasse d'una verità assiomatica; e i tentativi di dimostrazione, quando non si appoggiano sopra osservazioni psicologiche molto sommarie e superficiali, si risolvono in sottigliezze sofistiche e in paradossi.

Gli è che non si può ragionevolmente parlare di un sentimento, che non sia il sentimento di qualche cosa, che non costituisca il tono di un processo rappresentativo o ideativo, che non esprima insomma la nostra reazione individuale in faccia alle circostanze e ai fenomeni esteriori, caduti nell'àmbito della nostra co-

---

(1) « Sempre noi possiamo osservare in noi stessi questa inefficacia radicale del pensiero che pure ha la pretesa e l'illusione di guidare la nostra vita coi principj astratti, mentre questi sono non di rado essi stessi *l'inconsapevole risultante di una oscura elaborazione che spontaneamente si compie nel fondo oscuro della nostra coscienza* ecc. » G. Villa, *L'idealismo moderno,* Torino, 1905, p. 83. — « ... la religione non è che affare di fede, che si basa sopra un *sentimento indeterminato*... Essa è essenzialmente personale e individualistica; *eccede continuamente la nostra possibilità di formulazione.... Esso* (il sentimento) *riconosce essere suoi risultati misteri ed enimmi, si rifiuta a giustificarli razionalmente ed all'occasione ammette volentieri che essi passino per paradossali ed assurdi* ». W. James *La coscienza religiosa,* Torino 1904 p. 371-3 — « Fra questi mezzi conoscitivi, presi in largo significato, noi mettiamo anche la coscienza dell'animo *che sperimenta in sè in una maniera che sfugge alla analisi, gli stimoli del divino,* immanente attraverso secoli di esperienza religiosa ». *Il programma dei modernisti,* Roma, 1988, p. 106.

scienza. Un sentimento puro, isolato da ogni specie di conoscenza, è così assurdo come un colore che stia a sè, anteriormente alle sostanze colorate, o come una forma pura, staccata e distinta dalla materia. Certo, il contenuto del sentimento può essere così tenue e impreciso, da sottrarsi ad ogni formulazione teoretica; e può talora il colorito sentimentale raggiungere un grado così alto d' intensità, da oscurare gli elementi rappresentativi a cui s'accompagna. Ma un contenuto qualsiasi non può mai mancare, tantochè la sua scomparsa determina anche la scomparsa dell'accompagnamento affettivo. Per lo Schleiermacher un uomo può essere profondamente religioso senza nemmeno conoscere il nome di Dio: è più legittimo congetturare che il giorno in cui gli uomini perdessero ogni concetro della divinità, nessuna religione esisterebbe più sulla faccia della terra.

« La rappresentazione e la conoscenza mature — scrisse Hegel (e le sue parole meritano d'essere riportate per intero, come conclusione di questo capitolo) — non escludono il sentimento e la sensazione (1). Al contrario: il sentimento si nutre e persiste mediante la rappresentazione, ed in essa si rinnova e si riaccende. Come l' ira, lo sdegno, l' odio trovano il loro alimento nella rappresentazione dei diversi aspetti dell'ingiustizia sof-

---

(1) ..... *schliessen das Gefühl und die Empfindung nicht aus;* questa distinzione tra sentimento e sensazione, fino allora confusi, era già stata fissata per la prima volta dal Tetens *(Philosophische Versuche über die menschl. Natur,* 1776, vol. I. 22 e seg.), che però aveva continuato a chiamare sentimento anche la sensazione. Anche in Hegel, del resto, la distinzione non è stabile; vedasi ad es. la definizione data nell'*Enciclopedia* della senzazione § 399, 400; e del sentimento § 446.

ferta e del nemico, così l'amore, la benevolenza, l'amicizia si ravvivano col rappresentarsi i molteplici rapporti dei loro oggetti. Se non si pensa, come suol dirsi, all'oggetto dell'odio, dell'ira o dell'amore, si spengono il sentimento e l'inclinazione. Quando vien meno l'oggetto della rappresentazione, anche il sentimento svanisce, e ogni occasione che venga dall'esterno risuscita il dolore e l'amore. Un mezzo per attenuare la sensazione e il sentimento è appunto di distrarre lo spirito, di portare altri oggetti davanti alla sua intuizione e alla sua rappresentazione, e di trasportarlo in altre situazioni e in altro ambiente, in cui non esistono più i diversi rapporti che eccitano le sue rappresentazioni. La rappresentazione deve dimenticare l'oggetto — e dimenticare, per l'odio, è più che perdonare, come nell'amore dimenticare è più che divenir infedeli, più che restar inascoltati. L'uomo è spirito, perchè non è puramente animale, perchè il suo sentimento è anche essenzialmente sapere, coscienza, e conosce sè stesso solo ritirandosi dalla sua identità immediata con la determinabilità (1). Perciò, se la religione dovesse essere soltanto sentimento, si spegnerebbe a poco a poco in una assenza di rappresentazioni e di azioni e perderebbe ogni contenuto determinato. Sì, il sentimento è così lontano dal poterci far trovare da solo il vero Dio, che

(1) ..... *indem er sich aus der unmittelbaren Identitat mit der Bestimmtheit zürücknimmt:* infatti nel sentimento io non ho, come vedemmo, una determinazione obbiettiva; ma ciò che io sento è la mia propria determinabilità; però lo spirito, elevandosi, s'afferma sotto forme sempre più determinate e concrete (intuizione, rappresentazione ecc.), e quindi abbandona l'indeterminatezza del sentimento.

se noi avessimo a rinvenire in esso codesto oggetto, dovremmo già averlo conosciuto in altro modo. Come infatti potremmo dire che Dio è nel sentimento, se non lo conosciamo e non sappiamo nulla di lui? » (1).

(1) *Vorlesungen*, p. 111-112.

CONCLUSIONE

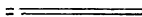
L'indole di quest' opera non è tale da richiedere una vera e propria conclusione.

Noi abbiamo esaminato storicamente il problema della conoscenza di Dio nei suoi aspetti fondamentali e nelle sue peculiari relazioni coi problemi della natura divina e della conoscenza umana, seguendo un criterio a volta a volta logico e cronologico, secondo che l'importanza del legame intrinseco delle idee o del loro svolgimento temporale additavano come più opportuno il primo o il secondo. Il lettore che ci ha seguìto con attenzione potrà ora comporne il quadro ideale, unendo insieme il contributo che filosofi, teologi e inquieti spiriti religiosi hanno recato nel secolare dibattito.

Certo, più agevole sarebbe riuscita per chi legge un' esposizione delle varie dottrine nel loro ordine logico, più agevole per noi la loro esposizione nell' ordine lineare di successione. Ma ci parve che, avvicendando i due metodi, la trattazione avrebbe potuto estendersi con maggior libertà a tutti i varj lati del problema ed evitare al tempo stesso i periodi infecondi e le dottrine

sterili, riuscendo in tal modo più vivace, più rapida, più suggestiva.

Poichè, se non c' inganniamo, è questo uno dei còmpiti essenziali della storia della filosofia: ricostruire il dibattito storico delle idee non solo con fedeltà ma anche con efficacia, presentarlo nei suoi aspetti culminanti e nelle sue fasi drammatiche con evidenza viva, in modo da dare quello che potrebbe dirsi il *senso* dei problemi e delle loro reali difficoltà, e da fornire alle menti il lievito di più vaste speculazioni.

Così intesa e trattata, la storia della filosofia acquista un valore altamente filosofico, in quanto può offrire il punto di partenza a tutti gli slanci e a tutte le audacie del pensiero costruttivo.

INDICE DEGLI AUTORI

E

DELLE COSE PIÙ NOTEVOLI